بسم الله الرحمن الرحيم
هو مولكم فنعم المولى ونعم النصير
الحاشية لمولنا محمد يعقوب البنانی
سنہ ١٣٠٨
المشهور بمولوی الحسامی
مكتبہ رشيديہ
سرکی روڈ کوئٹہ

هو مولیکم نعم المولی ونعم النصیر
الحاشیة لمولینا محمد یعقوب البنانی
سنہ ١٣٠٨
المشهور بمولوی الحسامی
مکتبہ رشیدیہ
سرکی روڈ ○ کوئٹہ ○ فون ٨٤٣٢٦٤

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المبدئ والمعيد الحكيم الفعال لما يشاء ومايريد والصلوة والسلام على سيد الانبياء محمد المصطفى وعلى آله واصحابه اهل الكرم والهدى وبعد فيقول العبد المفتقر الى فضل الرباني محمد يعقوب البنباني

قال المصنف رفع الله تعالى قدره اما بعد حمد الله على نواله والصلوة على رسوله محمد واله فان اصول الشرع ثلثة اعلم ان الاصول جمع اصل كالفروع جمع فرع وهو في اللغة ما يبتنى

عليه الشيء ثم نقل في العرف الى الراجح والقاعدة
الكلية والدليل وهو المراد ههنا ويمكن ان يحمل على
الاول ويراد الاخير بقرينة المقام والشرع في الاصل
بمعنى الاظهار وهو اما بمعنى الشارع فيكون بمعنى الادلة
التي نصبها الشارع والاضافة لتعظيم المضاف كبيت الله
او بمعنى المشروع اى الادلة التي تثبت بها المشروعات
فيكون المقصود من الاضافة تعظيم المضاف اليه ويمكن
ان يجعل لتعظيم المضاف ايضا فانها تفيد كونها اصول
بعض الشرعيات وفيه من الفخامة ما لا يخفى وقد ترك
هذا الوجه الشارح المحقق واللام في الشرع بدل

من المضاف اليه ويكون الشرع بمعنى الاظهار اى ادلة اظهار الاحكام

وكما يعلم من الدليل حكمه كذلك يعلم منه شرعيته او هو اسم

لهذا الدين المنسوب الى النبي صلى الله عليه وسلم وهو يعم الاصول

والفروع وحينئذ تكون الاضافة كاضافة الراس الى الزيد الكتاب

والسنة واجماع الامة والاصل الرابع القياس المستنبط من

هذه الاصول حكم اولاً ان الاصول ثلثة ثم ذكر ان القياس اصل

رابع تنبيها على انه اصل وليس باصل كامل فان الاصل الكامل هو

المستقل في معنى الاصالة وابتناء الفرع كالكتاب بخلاف الاصل

الذي يبتنى في ذلك المعنى على شيء آخر بحيث يكون فرعا في الحقيقة

مبنيا عليه فانه اصل ليس بكامل والاجماع انما يحتاج الى السند في تحققه لا في

نفس الدلالة على الحكم فان المستدل به لا يفتقر الى ملاحظة السند بخلاف القياس فان الاستدلال

به لا يمكن بدون اعتبار الاصول الثلثة والعلة المستنبطة منها ونحو الغفلة عن التنبيه

صرح بانه مستنبط من هذه الاصول الثلثة ويمكن ان يقال حصر اصول
الشرع في الثلثة وتخرج القياس عنها لان الشرع اعم من الفقه لتناوله
العلل والاسباب والشروط والاحكام والقياس لا مدخل له فيما سوى
الاحكام فقوله والاصل الرابع ليس اصالته بالنسبة الى مجموع الشرع
بل بالنسبة الى ما هو فرع وكونه
اصلا رابعا لا يقتضى ان يكون اصلا للشرع كالاصول الثلثة وقوله
المستنبط اشارة الى عدم صلاحيته لذلك لعدم صلاحية الرأي
الذي هو مبنى الاستنباط له ثم المراد باجماع الامة اجماع المجتهدين
فانهم المرادون بمطلق الامة وانما لم يقل والاجماع للتنبيه على ان الاجماع
انما يعتبر حجة اذا كان من هذه الامة بعد وفات النبي صلى الله عليه وسلم
اذ لا فائدة في اعتباره في زمانه ووجه الضبط ان الدليل الشرعي
اما وحي او غيره والوحي ان كان متلوا يتعلق بنظمه الاعجاز وجواز
الصلوة وحرمة القراة على الجنب فالكتاب والا فالسنة والثاني
ان شرط فيه عصمة من صدر عنه عن الخطأ فهو الاجماع والا
فالقياس **اما الكتاب** في اللغة بمعنى المكتوب مطلقا ثم غلب في الشرع
على كتاب الله تعالى المنزل على رسولنا فالقران مصدر بمعنى القراة ثم

غلب في العرف على المجموع المعين من كتاب الله وهو لكونه
اشهر من لفظ الكتاب في هذا المعنى جعله تفسيرا
وتعريفا لفظيا له وباقي الكلام تعريفا للقرآن والشارح
المحقق جعله داخلا في الحد فيرد عليه ذكر المحدود
في الحد ولا يرد على ما ذكرنا لان التعريف اللفظي قد
تم به وحمل القرآن على معنى المقروء بعيد عن الفهم ثم
انهم ذكروا تعريفه مع كونه ظاهرا تنبيها على ان المراد
بالقرآن كما يصح ان يكون هو المجموع يصح ان يكون
ما يطلق عليه هذا الاسم من الكل والجزء لا الكل
فقط فان الكتاب والقرآن يطلقان على المجموع وعلى كل جزء

منه عند الاصوليين ويمكن ان يقال ان غرضهم من التعريف دفع
توهم ان يراد بالقرآن الكلام النفسي كما قيل في قوله صلى الله عليه وسلم
القرآن غير مخلوق ثم اعلم ان الاوصاف المشتركة بين الكل والجزء
هي الاعجاز والنزول والكتابة والنقل بالتواتر بلا شبهة
واما التسمية فليست عند المتاخرين شبهة في كونها
جزء منه انما الشبهة في كونها اية او جزء اية فلهذا لا يتادى
بها القراة المفروضة لا لعدم كونها قرانا والمصنف ترك
الوصف الاول وقال المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف
المنقول عنه اي عن الرسول عليه السلام نقلا متواترا بلا
شبهة لان فائدة الاعجاز هو الاعلام بانه منزل من الله
تعالى فلما علم ذلك بقوله المنزل على الرسول لم يحتج الى ذكره
ولحترز بالقيد الاول عما لم ينزل وبتقييده بالرسول عما انزل
على غيره مع ان في ذكر الانزال بيان لجهة شرافته وبالقيد
الثاني عما نسخت تلاوته وبالثالث عما اختص بمصحف ابي

قوله عند المتاخرين قيد اذ المشهور من مذهب الحنفية على ما ذكر في كثير من كتب المتقدمين انها ليست من القرآن الا ما تواتر بعض آية من سورة النمل وان قولهم بلا شبهة احتراز عنه — من تلويح

المتاخرون ذهبوا الى ان التسمية في اوائل السور من القرآن انزلت للفصل بين السور وهو الصحيح من المذهب بدليل انها كتبت في المصاحف بخط القرآن من غير انكار من السلف مع المبالغة في توصيتهم بتجريد القرآن عما سواه حتى لم يثبتوا آمين ومنع قوم النقط ايضا فان قيل منع ذلك لا يفيد القطع بل الظن صرح به ابن الحاجب وشراح كتابه قلنا ذهب الشارح المحقق الى انه قطعي لان العادة تقتضي في مثل العدم الاتفاق فكان لا يكتبها بعض او ينكر على كاتبها — تلويح وملا خسرو

٧

مما نقل عنه بطريق الآحاد وبقوله بلا شبهة عما اختص بمصحف
ابن مسعود رض مما نقل عنه بطريق الشهرة وهذا مبنى على ان
المشهور احد قسمى المتواتر على ما هو راى الجصاص والمجرد دفع
وهم ذهاب الذهن الى خلاف المقصود من حمل المتواتر على المشهور
وقال الشارح المحقق انما لم يتعرض للاعجاز لان اصالة الاحكام
لا تتوقف عليه وانما تتوقف على ما ذكر من الاوصاف وفيه
نظر لان ثبوت الاصالة بدون الكتابة ايضا وهو اى القرآن
اسم للنظم والمعنى جميعا فى قول عامة العلماء اراد بالنظم
اللفظ مطلقا حيث قسم الى العام والخاص وغيرهما وكثيرا ما يطلق
على ترتيب الالفاظ مترتبة المعانى متناسقة الدلالات على وفق
ما يقتضيه الطبع لا توالیها فى النطق وضم بعضها الى بعض كيف
ما اتفق وعلى الالفاظ المترتبة بهذا الاعتبار ووجه اختيار النظم
على اللفظ رعاية للادب فانه حقيقة فى جمع اللؤلؤ فى السلك بخلاف اللفظ
فانه حقيقة فى الرمى واشارة الى ان كلماته كالدرر وانما قال فى قول

٨

عامة العلماء لان بعضهم ذهب الى انه اسم للمعنى فقط دون
اللفظ وزعم انه مذهب ابيحنيفة رح بدليل جواز القراءة بالفارسية
عنده فى الصلوة بغير عذر مع ان قراءة القرآن فرض مقطوع
به فرد المصنف زعمهم اولا بقوله وهو الصحيح من مذهب
ابيحنيفة رح ودليلهم ثانيا بقوله الا انه اى اباحنيفة لم يجعل
النظم ركنا لازما فى حق جواز الصلوة خاصة بل اعتبر المعنى
لان مبنى النظم على التوسعة لانه غير مقصود والمعنى هو
المقصود لاسيما فى الصلوة فرخص فى اسقاط لزوم النظم
ورخصة الاسقاط لا تختص بالعذر وذلك فيمن لايتهم
بشئ من البدع وقد تكلم بالفارسية فى الصلوة بكلمة او اكثر غير
ماولة ولا محتملة للمعانى وقيل من غير اختلال النظم حتى تبطل الصلوة
بقراءة التفسير وتوضيحه انه انزل القرآن اولا بلغة قريش لانه
افصح اللغات فلما تعسرت قراءته بتلك اللغة نزل التخفيف بدعاء النبى ع
واذن بتلاوته بسائر اللغات وسقط وجوب رعاية تلك اللغة واتسع

الامر حتى جاز لكل فريق منهم ان يقرؤا بلغتهم ولغة غيرهم فلما
جاز للقريش ان يترك لغة نفسه ويقرء بلغة بنى تميم مع كمال قدرته
على لغة نفسه جاز لغير العربى ترك لغة العرب مع قصور قدرته عليها
وانما قال خاصة لان النظم ركن لازم كالمعنى فى غيرها من الاحكام من
وجوب الاعتقاد حتى يكفر من انكر كون النظم غير منزل وحرمة كتابة
القرآن بالفارسية وحرمة المداومة بالفارسية حتى لو قرء الجنب
آية من القرآن بالفارسية يجوز لانه ليس بقرآن لعدم النظم والاصح
انه رجع عن هذا القول قال فخر الاسلام لان ما قاله يخالف كتاب
الله تعالى ظاهرا حيث وصف المنزل بالعربى قال ابو اليسر هذه
مسئلة مشكلة لا يتضح لاحد معنى ما قاله ابو حنيفة وقد صنف
الكرخى فيه تصنيفا طويلا ولم يات بدليل شاف هذا ولاتى
على الاول قوله تعالى وانه لفى زبر الاولين وظاهر ان نظم القرآن
لم يكن فيها فبقى المعنى واذا تعارضت الادلة جوز سقوط النظم
فى حالة الصلوة فانها حالة المناجاة ثم هذا الاختلاف انما مختص بالفارسية

لكونها قريبة من العربية فى الفصاحة على ماقيل اوغير مختص بها

واما وجوب سجدة التلاوة بالقرآة الفارسية للاحتياط لوجود

الركن الاصلي المقصود اعلى المعنى واقسام النظم والمعنى فيما يرجع

الى معرفة احكام الشرع اربعة قال الشارح المحقق قوله فيما يرجع

احتراز عن القصص والامثال ونحوه فتوهم بعض الناظرين

ان مقصوده ان القصص مثلا لا ينقسم كذلك الى الاقسام

الاربعة وفيه نظر لان مقصود الشارح ان للكتاب اقسام اخر

سوى الاقسام المذكورة فان بعضه قصص وبعضه مواعظ

وبعضه امثال مع انها خارجة عن الاقسام الاربعة من حيث

كونها كذلك فيجب اعتبار التقييد بما قيد كيلا يراد ذلك

ووجه كون التقسيمات اربعة ان اللفظ الدال على المعنى لابد له

من الوضع ودلالته على المدلول واستعماله فيه فتقسيم اللفظ

بالنسبة الى معناه ان كان باعتبار وضعه له فهو الاول وان

كان باعتبار دلالته عليه فان اعتبر فيه الظهور والخفا فهو

الثاني والا فهو الرابع وان كان باعتبار استعماله فيه فهو الثالث

فهذه الاقسام يجوز ان يجعل اللفظ الدال على المعنى كما فعله صاحب

التوضيح ويجوز ان يجعل اللفظ والمعنى بان يكون النظم والمعنى جميعا

داخلين في كل قسم او يجعل الثلثة الاول ما هو صفة اللفظ والرابع

ما هو صفة المعنى كالثابت بالنظم مقصودا او غير مقصود او الثا

بمعنى النظم لغة او بزيادة على النص ثبت شرطا لصحته الاول في وجوه

النظم صيغة ولغة اى وضعا لان الصيغة هي الهيئة العارضة

للفظ باعتبار الحركات والسكنات وتقديم بعض الحروف على البعض

واللغة هي اللفظ الموضوع والمراد ههنا مادة الحروف وجوهرها

بقرينة انضمام الصيغة اليها وكما ان الواضع عين حروف ضرب

باذاء معنى مخصوص عين هيئته باذاء المعنى الماضي فاللفظ لا يدل على

معناه الا بوضع المادة والهيئة فعبر بذكرهما عن وضع اللفظ وهي

اى وجوه النظم صيغة ولغة اربعة لانه ان دل على معنى واحد

فاما على الانفراد وهو الخاص او على الاشتراك بين الافراد وهو العام

١٣

وان دل على معان فان ترجح البعض على البعض الباقي هو المأول

والا فهو المشترك الخاص و هو كل لفظ ذكر كلمة كل في التعريف

وان كان لا يناسب مقام التعريف ليعلم منه طرد التعريف

صريحا و هو استلزام الحد للمحدود فكانهم قالوا الخاص لفظ الخ و

قالوا كلما صدق اللفظ الموصوف بما وصف يصدق عليه الخاص

فالتعريف انما هو للحقيقة و ذكر كلمة كل لاحاطة الافراد و

انما ذكر اللفظ ههنا مع انه علم مما سبق ان هذه الوجوه و

اللفظ والمعنى للتنبيه على ان الخصوص من صفات الالفاظ

حقيقة وضع خرج به المهملات لمعنى اى لجنس المعنى فيتناول

لما هو موضوع لمعنيين او اكثر وقد حمله الشارح المحقق على المعنى
الواحد والامام فخر الاسلام قيد المعنى بالواحد فخرج به المشترك
معلوم على الانفراد خرج به المشترك والعام فان كل واحد منهما
وان كان موضوعا لمعنى الا انه ليس على سبيل الانفراد فان الانفراد
مقابل للانتظام الذي ذكره في العام والاشتراك الذي ذكره في المشترك
والمراد بالمعنى مدلول اللفظ ثم ان الخصوص وان كان يعم الشخصي
والنوعي والجنسي الا ان الخصوص الشخصي لما كان كاملا اخرجه
عنه وذكره بقوله وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد قال
الشارح المحقق انما ذكر الاسم ههنا دون اللفظ لان ما يدل على
الشخص المعين وهو المراد من المسمى المعلوم لا يكون الا اسما بخلاف
القسم الاول لان الدلالة على المعنى تحصل بالافعال والحروف
ايضا ثم قال وان كان المراد به اي من المعنى المذكور في قوله وضع
لمعنى ما هو القائم بالغير كالعلم والجهل فيكون هذا التعريف لقسم
الخاص الاعتباري والحقيقي لا تعريف الخاص من حيث هو خاص

وتفسيره الشامل للقسمين ما ذكره ابو اليسر الخاص ما يتناول
فردا كالرجل والمرأة والغرض من تحديد القسمين كل قسم على حدة
هو الاشارة الى ان الخصوص يجري في المعاني والمسميات بخلاف
العموم فانه لا يجري الا في المسميات ولهذا ذكر في تعريف المشترك
هو ما اشترك فيه معان او اسام لا على سبيل الانتظام ليكون
اشارة الى ان الاشتراك يجري في القسمين كالخصوص واعترض
عليه بانه لا شك ان قولنا كل علم كذا عام وانما نفي العموم عن
المعنى الذي هو بازاء اللفظ لانه من صفات الالفاظ كالخصوص كما
اشار اليه المص علا انه قال المحقق في شرح المختصر ان العموم
من عوارض الالفاظ فاذا قيل هذا اللفظ عام صدق على سبيل
الحقيقة واما في المعنى فاذا قيل انه عام هل هو حقيقة ام لا

ففيه ثلاثة مذاهب اولها انه لا يصدق حقيقة ولا مجازا وثانيها
انه يصدق مجازا وثالثها هو المختار انه يصدق حقيقة وتوصيف
العموم للمعنى باعتبار شموله لموارد متعددة باعتبار التحقق فيها كعموم
الخصب في البلاد باعتبار افراده فيها واعلم انه لم يتعرض لبيان
حكم الخاص لانه لا خلاف فيه بين الجمهور وكان من المشهور انه متناول
لمدلوله قطعا لما اريد به من الحكم الشرعي كلفظ الثلثة في ثلاثة
قروء يتناول الافراد المخصوصة قطعا لاجل ما اريد به من تعلق
وجوب التربص به والمراد بالقطع ان لا يكون ثمة احتمال ناشئ عن
دليل الا ان لا يكون له احتمال اصلا ولهذا جعل حكم الخاص في حكم
العام مشبها به مع انه غير مذكور سابقا والعام وهو كل لفظ
ينتظم جمعا من المسميات لفظا او معنى المراد بالانتظام الاشتمال
وخرج به المشترك والخاص اما الثاني فظاهر واما الاول فلان
المشترك لا ينتظم لمعانيه والمراد من المسميات المدلولات لا الاشخاص
التي تقابل بالمعاني التي هي بازاء الاعيان حتى يكون هذا احترازا عن

المعانی لان العموم لایجری فی المعانی کما قال الشارح المحقق والمراد من
قوله جمعا من المسمیات ما فوق الاثنین فان التثنیة کاسماء العدد
داخلة فی الخاص ثم انه لم یعتبر الاستغراق فی تعریف العام تبعا لما علیه
اکثر علماء ما وراء النهر وحینئذ یدخل فیه الجمع المنکر فانحصرت الاقسام
فی الاربعة وصاحب التوضیح ذکر الجمع المنکر مقام المأول واسقطه
عن البیان وفائدة الخلاف علی ما ذکره الشارح فظهر فی العام الذی خص عنه
البعض فعندهم لایجوز التمسک بعمومه لانه لم یبق عاما وعند غیرهم
یجوز لبقاء معنی العموم باعتبار بقاء معنی الجمعیة ثم ان الجمع المنکر عند
البعض مستغرق کتمرة خیر من جرادة وعند البعض غیر مستغرق
کما هو الظاهر مع کونه عاما وعند من اشترط الاستغراق فی العام
کما هو مختار المحققین یکون الجمع الغیر المستغرق واسطة بین
الخاص والعام وقوله لفظا او معنی تفسیر للانتظام فالاول ما یدل
بصیغته علی الشمول کصیغ الجموع والثانی ما یکون الشمول فیه
باعتبار المعنی دون الصیغة کمن وما والقوم والرهط فانها عام

من حيث المعنى لتناولها جمعا من المسميات وان كانت صيغها صيغ
الخصوص وحكمه اى الاثر الثابت به انه اى العام يوجب الحكم الظاهر
ان المراد به الحكم الشرعي وقد فهم من التوضيح ان المراد به اسناد
الى آخر فيما يتناوله قطعا ويقينا اي على وجه ينقطع به ارادة الغير
وارادة التخصيص عنه بمعنى انه لا يحتمله احتمالا ناشيا عن دليل
وهو المراد من كلام الشارح واليقين هو العلم وزوال الشك فان
الشك يوجب تساوي الطرفين كالخاص فيما يتناوله وهو اى ايجاب
الحكم بطريق القطع المذهب المختار عندنا خلافا للشافعي فان العام عنده
يوجب الحكم بطريق الظن الا اذا لحقه خصوص معلوم اى كلام مستقل
مخصص مقترن معلوم المراد او مجهول المراد واختلفوا في العام الذي
خص عنه البعض فعند الكرخي لا يبقى حجة اصلا سواء كان المخصص معلوما
او مجهولا الا انه يجب به اخص الخصوص اذا كان معلوما وقيل اذا
كان معلوما يبقى حجة في الباقي موجبا قطعا كما كان قبل التخصيص و
ان كان مجهولا يسقط دليل الخصوص ويبقى العام في الكل موجبا قطعا

وعندنا يبقى حجة بعده سواء كان المخصص معلوما او مجهولا الا انه
لا يبقى قطعيا بل يصير ظنيا كاية الربوا في البيع اى كتخصيص الربوا الذى
هو مجهول المراد لكونه مجملا من البيع في آية الربوا وآية الربوا تصلح مثالا
للمخصوص المعلوم بعد البيان كما تصلح مثالا للمخصوص المجهول قبله
فلذا لم يذكر الشيخ مثالا للمخصوص المعلوم كذا في الشرح فحينئذ اى حين
لحوق الخصوص يوجب اى يثبت لعا المخصوص منه الحكم اى في الباقى
او في الكل على تجوز اى على احتمال ان يظهر الخصوص فيه اى في العا بسبب تعليله
اى تعليل المجتهد الخصوص اى الدليل المخصص ان كان معلوم المراد او
بسبب تفسيره اى تفسير الشارع الخصوص اى الدليل المخصص ان كان
مجهول المراد قالوا ان المخصص يشبه الناسخ بصيغته لانه كلام مبتدأ
مفهوم بنفسه مفيد للحكم وان لم يتقدم العا ويشبه الاستثنا بحكمه
لان حكمه بيان اثبات الحكم فيما وراء المخصوص وعدم دخول المخصوص
تحت العام لا رفع الحكم عن محل المخصوص بعد ثبوته فهو مستقل من وجه
دون وجه والاصل فيما يتردد بين الشبهين ان يعتبر بهما ويوفر حظا

من كل منهما ولا يبطل احدهما بالكلية فالمخصص ان كان مجهولا اي
متناولا لما هو مجهول عند السامع فمن جهة استقلاله يسقط هو
بنفسه ولا يتعدى جهالته الى العام كالناسخ المجهول ومن جهة عدم
استقلاله يوجب جهالة العام وسقوط الاحتجاج به لتعدي جهالته
اليه كما في استثناء المجهول فوقع الشك في سقوط العام وقد كان ثابتا
بيقين فلا يزول بالشك بل تمكن فيه شبهة جهالة تورث زوال اليقين
فيوجب العمل دون العلم وان كان معلوما اي متناولا لما هو معلوم
عند السامع فمن جهة استقلاله يصح تعليله كما هو الاصل في النصوص
المستقلة فيوجب جهالة فيما بقي تحت العام اذ لا يدرى انه كم خرج بالقياس
فينبغي ان يسقط العام ومن جهة عدم استقلاله لا يصح تعليله كما هو
مذهب الجبائي كما لا يصح تعليل الاستثناء لانه ليس نصا مستقلا بل
بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام دال على عدم دخول المستثنى في حكم المستثنى
منه والعدم لا يعلل فيكون ما وراء المخصوص معلوما فيجب ان يبقى حجة
فوقع الشك في عدم حجية العام فلا تبطل الحجية الثابتة بيقين بل

تمكن فيه ضرب شبهة بهذا الاحتمال الذي نشأ من دليل ظاهر فيوجب العمل دون العلم فالحاصل ان المخصص المجهول باعتبار صيغة لا يبطل العام وباعتبار حكمه يبطل والمعلوم بالعكس فوقع الشك في بطلانه والشك لا يرتفع اصل اليقين بل صفه والمشترك اي المشترك فيه فان المفهومات مشتركة وهو مشترك فيه وهو اي المشترك ما اي لفظ اشترك فيه اي في ذلك اللفظ وهذا الاشتراك لغوي والا اصطلاحي فلا دور معان او اسام المراد من المعاني ما مفهومات الالفاظ فيحمل الاسامي على الالفاظ الدالة عليها فلفظ العين يحتمل ان يجعل مثالا الاشتراك المعاني بان يجعل موضوعا بازاء معاني الشمس و الينبوع والذهب والركبة والعين والسفينة وغيرها ويحتمل ان يجعل مثالا الاشتراك الاسامي بان يجعل موضوعا بازاء هذه الالفاظ واما ما يقابل الاعيان كالعلم والجهل فيحمل الاسامي على المسميات للاعيان فكان لفظ العين مثالا للاسامي ولفظ البيع لازالة ملك المبيع بمقابلة الثمن وبالعكس مثالا للمعاني ثم انه قد خرج بهذا القيد الخاص

وبقی العام داخلا فیه فانه یشترك فیه معان او اسام واخرج بقوله

لا علی سبیل الانتظام یعنی هذا الاشتراك انما هو بطریق البدل لا بطریق

الشمول کما فی العام فانه یشترك فیه افراده بطریق الشمول وتحقیق

المقام ان ارادة المعنی من اللفظ انما هو لعلاقة بینهما وتلك العلاقة

قد تکون هو الوضع لمعنی یوجد ذلك المعنی فی ضمن اشیاء بحیث لو ارید

به لکان الکل مرادا من جوهر ذلك اللفظ لا لامر خارج عنه وهذا

هو المراد بالانتظام والاستغراق لالفاظ العموم وقد تکون العلاقة هو

الوضع لمعنی لکن لا بتلك الحیثیة کما فی النکرة المفردة فانه لا یصح ان یراد

برجل کل رجل الا لامر خارج کسیاق النفی ولهذا جعل مثل من وما عاما

دون مثل رجل وللملاحظة جواز استعمال العام فی کل ما یوجد ذلك المعنی

فیه یکون نحو من دخل الحصن اولا فله درهم کذا عاما ونظیره حین عمومه

یعبر عنه بالفارسیة بهرکس وقد یکون هذا الوضع لکن لا لمعنی واحد لکن

بل ههنا اوضاع ومعان یراد کل معنی لکل وضع فی کل استعمال فبهذا الاعتبار

المشترك ما اشترك فیه المعانی ولیس بمستغرق لها فاتضح الفرق بین العام و

والنكرة والمشترك والمراد بالمعاني والاسامي ما فوق الواحد واختار لفظ
الجمع ليناسب ما في تعريف العام جمعا من المسميات وبهذه العناية اندفع
ما اورد عليه من ان اشتراك المعاني ليس بشرط في تحقق المشترك وحكمه
اي المشترك التوقف فيه بشرط التامل يعني يتوقف فيه من غير اعتقاد
حكم معلوم سوى ان المراد به حق حتى يقوم الدليل وانما اشترط التامل ليترجح
بعض وجوهه اي المشترك وبيانه ان المشترك يجوز ان يراد به كل واحد
من المعاني على السواء وبعض وجوهه مراد قطعا لا كله لعدم عمومه فلا
يقعد عن طلب المراد لان نيله ممكن محتمل والمؤول ماخوذ من آل يؤول
اذا رجع واولته اذا رجعته وصرفته لانك متى تاملت في اللفظ وصرفته
عما يحتمله من الوجوه الى وجه فقد رجعته اليه والمراد بالمؤول ههنا
المؤول من المشترك لا المؤول مطلقا فانه ذكر في الميزان ان الخفي والمشكل
والمشترك والمجمل اذا لحقها البيان بدليل قطعي يسمى مفسرا واذا زال الخفاء
بدليل غير قطعي الذي فيه شبهة كخبر الواحد والقياس يسمى مؤولا فحينئذ
يظهر معنى قوله وهو اي المؤول المراد ههنا ما ترجح من المشترك بعض وجوهه

بغالب الرأي اى بغالب الظن سواء حصل بخبر الواحد او القياس او
التأمل في نفس الصيغة كما في ثلثة قروء ومعنى كونه من اقسام النظم
صيغة ولغة ان الحكم بعد التأويل يضاف الى الصيغة لان اضافة الحكم الى الدليل
الاقوى اولى ولهذا كان الحكم في المنصوص عليه مضافا الى النص لا الى
العلة لانه اقوى منها وان كان في غير محل النص مضافا الى العلة
بخلاف المفسر لان التفسير اللاحق به مثله في القوة فيجوز اضافته الى
المفسر واعترض عليه الشارح بانه لا يلزم من كون الحكم مضافا الى
الصيغة بعد التأمل ان يكون من اقسام النظم صيغة ولغة لظهور انه
لم يصر قسما بمجرد النظم كما في باقي الاقسام بل مع ما عرض له من
الترجيح الحاصل بالقياس وخبر الواحد وهو غير الوضع فلا يكون من
اقسام النظم الحاصل بمجرد الوضع بل مع ملاحظة امر آخر وجوابه انه
اذا علم الحكم بالقياس وخبر الواحد يسند الحكم الى النص لانه اقوى
والقياس وخبر الواحد يدفع مزاحمة الغير فاذا رفع تلك المزاحمة افاد
الحكم بمجرد الصيغة فيكون من اقسام النظم صيغة ولغة واعلم انه

قد اختلف العلماء فيما هو المراد من ثلثة قروء فحملها الشافعي ومن
معه على الطهر وحمله ابو حنيفة ومن تبعه على الحيض ووجوه الترجيح
بين الفريقين مذكورة في المطولات والذي لاح لي ان الحمل على الحيض يستلزم
العمل بالعدة اذا كانت بالاطهار بخلاف ما اذا حملت القروء على الاطهار فانه
لا يستلزم العمل بالعدة بالحيض فالعمل بالعدة بالحيض عمل بما هو المقطوع
به بخلاف العمل بالعدة بالحيض فانه مشكوك فيه وحكمه اي حكم المأول
وجوب العمل به اي بالمأول على احتمال الغلط لان التاويل لا يكون الا بامر ظني
وهو يستلزم احتمال الغلط والقسم الثاني من الاقسام المذكورة في وجوه البيان
اي في طرق اظهار المعنى ومراتبه بذلك النظم والقسم الاول كان في تقسيم النظم
بنفسه بحسب توحد المعنى وتكثره وهذا القسم في تقسيمه بعد التركيب بحسب
ظهور المعنى للسامع ودرجاته لان المراد بالبيان ههنا اظهار المتكلم المعنى
للسامع وذلك انما يكون بعد التركيب وانما قدم هذا القسم على القسم الذي
جعله ثالثا مع ان ظهور المعنى وخفائه فرع الاستعمال الذي باعتباره القسم
الثالث لان ملحوظ المتكلم الذي هو في مقام الافادة اظهار المعنى للسامع اولا
ويترتب عليه الاستعمال فلذا قدم هذا القسم على ما ياتي وبعض العلماء قدم الذي
جعله ثالثا على الثاني نظرا الى ان الظهور والخفاء للسامع فرع الاستعمال وهي

وصاحب التوضيح اعتبر كونها في الخارج وهذا بعد الاستعمال ١٢

ای وجوه البیان اربعة لانه ان ظهر معناه فاما ان یحتمل التاویل اولا فان
احتمل التاویل فان کان ظهور معناه بمجرد صیغة فهو الظاهر والا فالنص و
ان لم یحتمل التاویل فان قبل النسخ فهو المفسر وان لم یقبل فهو المحکم الظاهر وهو
ما ظهر المراد منه ای لفظ وضح المراد منه ای من ذلک اللفظ بنفس الصیغة
ای لسامعها اذا کان عالما باللغة وهو احتراز عن الخفی والمشکل والمجمل
والمتشابه والنص ماخوذ من قولهم نصصت الدابة اذا حملتها علی السیر فوق
المعتاد بالتکلیف وسمی مجلس العرس نصا لزیادة ظهوره علی المجالس بنوع
تکلف وکذا الکلام بسبب السوق وهو ای النص ما ای لفظ ازداد وضوحا
علی الظاهر ای ازداد وضوحه علی وضوح الظاهر بمعنی فی المتکلم ای لیس له
صیغة فی الکلام تدل علیه وضعا بل تفهم بالقرینة التی اقترنت بالکلام
انه هو الغرض للمتکلم من السوق نحو قوله تعالی فانکحوا ما طاب لکم من النساء
الآیة فانه ظاهر فی الاطلاق ای فی اباحة نکاح ما طاب لکم من النساء لانه یفهم
بمجرد سماع الصیغة وفیه اشارة الی ان الاصل فی النکاح الحظر لان النکاح
رق وکونها حرة ینافی ذلک نص فی بیان العدد لانه الضمیر للشان سیق
الکلام لاجله ای لاجل بیان العدد فان الله تعالی یذکر اول العدد ثم زاد علیه
ما یلیه ثم ما یلیه ثم عقب بیان ما لیس بعدد وعلقه بخوف لحوق الجور بقوله تع

فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة فازداد به قوله تعالى فانكحوا وضوحا
حيث فهم منه الاطلاق والعدد على ما لم يذكر العددية قصدا نصا او
يعلم منه ان المعتبر في الظاهر ظهور المراد منه سواء كان مسوقا له
اولا وفي النص كونه مسوقا للمراد سواء احتمل التخصيص والتاويل اولا
وفي المفسر عدم احتمال التخصيص والتاويل سواء احتمل النسخ اولا وفي
المحكم عدم احتمال شئ من ذلك وهذا هو الموافق بكلام المتقدمين
فيكون الاقسام الاربعة اقساما متمائزة بحسب المفهوم متداخلة
بحسب الوجود لكن المشهور بين المتاخرين انها اقسام متباينة فانه يشترط في
الظاهر عدم السوق وفي النص احتمال واحد من التخصيص والتاويل وفي المفسر
احتمال النسخ والمفسر من الفسر والسفر بمعنى الكشف ولا وجه لجعل احدهما
اصلا والاخر مقلوبا عنه لانهما متساويان استعمالا والمراد به المكشوف
التام الذي لا شبهة فيه وهو القطع بالمراد ولهذا لم يجز التفسير بالراي
دون التاويل لانه الظن بالمراد فالمفسر هو ما ازداد وضوحا على النص
ازداد وضوحه على وضوح النص على وجه لا يبقى فيه اي في نص المفسر
احتمال التخصيص اذا كان النص عاما والتاويل اذا كان النص خاصا نحو
قوله تعالى فسجد الملئكة كلهم اجمعون فان الملئكة جمع ظاهر في العموم لكنه

احتمل التخصيص فبقوله كلهم انقطع هذا الاحتمال وصار نصا الازديا
وضوحه على الظاهر لكنه يحتمل التاويل والحمل على التفرق فبقوله اجمعون
انقطع هذا الاحتمال ايضا فصار مفسرا واعترض عليه القاآني في تفسيره
بقوله وفيه نظر اذ لو كان الامر كذلك لكان الثاني حالا لا تاكيدا وجوابه
ان الدلالة عليه باعتبار اصل الاشتقاق الدال على الاجتماع لا باعتبار
الاعراب فعلى هذا يكون اجمعون تاكيدا مع تاسيس وباعتبار كل واحد
منهما يحصل الوضوح وانما ادرج قوله تعالى فسجد في المثال لان المفسر يحتمل
النسخ والنسخ لا يتصور الا في كلام دال على المعنى مفيد للحكم وحكمه اي حكم
المفسر الايجاب اي اثبات الحكم قطعا بلا احتمال تخصيص ولا تاويل كما
علمت الا انه يحتمل النسخ اي نسخ المعنى في نفس الامر وان كان هذا المثال
لا يحتمله بعارض كونه خبرا فان الاخبار لا يحتمله فاذا ازداد اي المفسر
قوة انما قال ههنا قوة ولم يقل وضوحا اشارة الى ان المفسر بلغ من الوضوح
الى ما لا يحتمل الغير اصلا فلا معنى لزيادة الوضوح عليه وانما يزيد القوة بواسطة
تاكيد وتابيد يدفع عنه احتمال النسخ والحكم المراد به اي بالمفسر مامونا عن
احتمال التبديل يسمى محكما وهذا من قبيل عطف التفسير وهو ماخوذ من
احكمت الشيء اتقنته وبناء محكم مامون عن الانتقاض وقيل من احكمت فلانا

اذا منعته فالمحكم منع عن التخصيص والتاويل والتبديل والنسخ اى نسخ المعنى والانفسخ اللفظ تحمل فيه ايضا فى زمان النبى م وانما يظهر التفاوة فى موجب على صيغة المجهول هذه الاسامى عند التعارض حتى يترجح النص على الظاهر والمفسر على النص والمحكم على الكل لان العمل بالاوضح الاقوى اولى واحرى اما الكل اى كل واحد من هذه الاقسام فيوجب ثبوت ما انتظمه يقينا هذا فى المفسر والمحكم بلا خلاف واما فى الظاهر والنص ففيه خلاف بعض المشائخ ماوراء النهر كالشيخ ابو منصور وتابعيه وبالجملة فمختار المصنف ثبوت ما انتظمه يقينا وعدم اعتبار احتمال لم يدل عليه قرينة وان كان ثم احتمال فمن هذا الوجه لاتفاوت فى هذه الاقسام وانما يظهر التفاوة عند التعارض كما قال ومثاله قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ظاهر فى حل ما فوق الاربع من غير المحرمات وقوله تعالى مثنى وثلث ورباع نص فى وجوب الاقتصار على الاربع فيعمل به وقوله م المستحاضة تتوضأ لكل صلوة نص فى مدلوله يحتمل التاويل بحمل اللام على انها للتوقيت وقوله م المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة مفسر فيعمل به ولهذه الاسامى اضداد تقابلها لما ان الاقسام المذكورة متفاوتة فى مراتب الظهور بعد تحقق اصل الظهور كذلك هذه الاضداد متفاوتة فى مراتب الخفاء بعد ثبوت اصل الخفاء فى الكل وخص القسم الثانى ببيان التقابل لان الاقسام الاخر متقابلة بعضها ببعض

صاحبزاده صاحب

بعض کالخاص والعام والحقیقة والمجاز بخلاف هذا القسم فان اقسامه مشترکة فی الظهور قال الشارح ثم هذا القسم داخل فی القسم الثانی بیان المتکلم قد یکون ظاهر المراد للسامع وقد لایکون فکان هذا تقسیما للنظم باعتبار ظهور المراد للسامع وعدمه فما یتعلق بالظهور اربعة ومایتعلق بالخفاء اربعة فعلی هذا الاولی ان یقال والقسیم الثانی فی وجوه البیان بذلک النظم وهی ثمانیة والا یلزم ان یکون القسم المقابل قسما آخر ویلزم ان یکون اقسام النظم والمعنی خمسة وجوابه ان المصنف لما قید لتقسیم الاوّل الاربعة برجوعها الی معرفة الاحکام لاجل ان غرض الاصولی یتعلق بها من هذه الحیثیة وتلک المعرفة انما یتحقق من حیث ظهورها لا من حیث خفائها جعل الاقسام اربعة ثم بین ان ههنا قسما آخر مقابلا للقسم الثانی یرجع الیه بعد البیان لیستوفی الاقسام کلها ویستبین ما یقابلها وعلی هذا لایتوجه ما اورد علیه فصل الظاهر الخفی الفاء لبیان تفصیل الاضداد وتعیین مقابلاتها والمراد بالضد ما یقابل الشئ ولایجتمع معه فی محل واحد فی زمان واحد بجهة واحدة وهو ای الخفی ما خفی المراد منه معنی الخفی لغة ظاهر ولذا اخذه فی تعریف الخفی ثم ان الخفاء اما لنفس اللفظ او لعارض فالثانی یسمی خفیا والاول اما ان یدرک المراد بالعقل او لا الاول یسمی مشکلا او الثانی

اما ان يدرك المراد منه بالتأمل ولا الاول يسمى مجملا والثانى متشابها فهذه
الاقسام متباينة وانما جعل الخفى ضد الظاهر نظرا الى انه كما ان ظهور الظاهر
قليل بالنسبة الى اخواته كذلك خفاء الخفى لان خفاءه بعارض وهو دون
الخفاء بالنسبة الى الخفاء فى نفس الصيغة وكذلك الاقسام الباقية فالمعتبر
فى الخفى خفاء المراد بعارض غير الصيغة يعنى صيغة الكلام ظاهر المراد بالنسبة
الى موضوعها اللغوى لكن الكلام خفى مراده بالنسبة الى محل آخر بسبب عارض
فيه لاينال المراد منه الا بالطلب هذا بيان لقوله ما خفى المراد منه بعارض
كآية السرقة وهى قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فانها
وان كانت ظاهرة فى ايجاب القطع على كل سارق لم يختص باسم آخر فانها
خفية فى حق الطرار الطر القطع والنباش النبش ابراز المستور وكشف الشىء
عن الشىء ومنه النباش كذا فى القاموس والمراد ههنا نبش التراب وسلب
الاكفان من الاموات لاختصاصهما اى كل واحد من الطرار والنباش باسم
آخر اى سوى السرقة يعرفان اى كل منهما به اى بذلك الاسم اذ تغاير
الاسامى يدل على تغاير المسميات على ما هو الاصل لان الاسامى وضعت
ليكون دلائل على المسميات فالاصل ان يكون كل اسم له مسمى عليحدة
فصارا بعيدين عن اسم السرقة بهذه الواسطة وخفيت الآية فى حقهما

فتأملنا في السرقة فوجدناها في الشرع عبارة عن اخذ مال الغير على وجه
الخفية من حرز لا شبهة فيه وهذا المعنى موجود في الطرار مع الزيادة فان
السارق يسرق من عين الحافظ الذي قصد الحفظ لكن انقطع حفظه بعارض
نوم او غيبة والطرار يسرق عن العين التي ترصدت للحفظ مع الانتباه و
الحضور لكن فات بعارض غفلة فكان فعله اتم سرقة واكمل جناية فعلم ان
اختلاف الاسم لزيادة في فعله فثبت القطع في حقه بالطريق الاولى واما
النباش فسارق عن عين من عسى ان يهجم عليه ممن ليس بحافظ للكفن ولا
قاصدا الى حفظه من المارة كيلا يطلعوا على جنايته فدل على ان تبدل الاسم
باعتبار نقصان الحفظ والحرز فلا يمكن الحاقه بالسارق لان تعدية الحكم بالمعنى الذي
هو في الفرع دونه في الاصل باطل لا سيما في الحد الذي تندرئ بالشبهات وهذا معنى قوله
وحكمه اي الخفي النظر فيه اي وجوب التامل فيه ليعلم ان اختفاءه لمزية على ما هو
الظاهر فيه اي في المعنى الذي تعلق به الحكم كما في الطرار او لنقصان اي لاجل النقصان
عنه فيه كما في النباش فاذا علم ذلك يظهر المراد منه اي من الخفي انه داخل في
الحكم او خارج عنه وضد النص المشكل وهو الداخل في الاشكال يقال اشكل فلان
اذا دخل في اشكاله وامثاله كما يقال احرم اي دخل في الحرم واشتى اي دخل في الشتاء
وهو اي المشكل في الاصطلاح ما اي لفظ لا ينال المراد منه اي من ذلك اللفظ

الا بالتامل فيه اى فى ذلك اللفظ بعد الطلب وانما الاينال المراد منه
الا بامرين الطلب ثم التامل لدخوله فى اشكاله ففيه مزية خفاء
على خفاء الخفى لان الداخل فى الاشكال اكثر خفاء من غيره ففى غير الداخل فى الاشكال
يكفى مجرد الطلب بخلاف الداخل فيهما فانه لايكفى فيه فان الخفى بمنزلة
رجل اختفى من غيره فى بيت فيوقف عليه بمجرد الطلب والمشكل بمنزلة
من اختفى فى بيت بين الامثال ونظائره فلا يوقف عليه الا بالتامل
بعد الطلب ليتميز هو عن غيره وفى هذا القول اشارة ايضا الى ماخذ الاشتقاق
كما علمت وحكمه اى المشكل التامل فيه اى فى المشكل بعد الطلب
ومعناه ان ينظر السامع اولا فى مفهومات اللفظ فيضبطها وهذا هو الطلب
ثم يتامل فى استخراج المراد منها وهذا هو التامل كما فى قوله تعالى فأتوا
حرثكم انى شئتم اشتبه معنى كلمة انى على السامع فطلب مفهومها
فوجدها مستعملة فى معنى كيف ومعنى اين بلا ثالث وهذا هو المراد
بالطلب ثم عرف بالتامل انها ههنا بمعنى كيف بقرينة قوله تعالى حرث لكم
وهذا هو التامل ويعلم مما ذكرنا كونه ضد النص لان خفاءه زائد على
خفاء الخفى كما ان ظهور النص زائد على ظهور الظاهر وضد المفسر المجمل
وهو ماخوذ من قولهم اجمل عليهم الامر اى ابهم وانما جعل ضدا له لانه

لم يبق فيه الا احتمال البيان فى جانب الخفاء كما لم يبق فى المفسر الا احتمال
النسخ فى جانب الظهور وهو اى المجمل ما اى لفظ ازدحمت فيه المعانى اى
بازدحامها تواردها على اللفظ من غير رجحان لاحدها سواء كانت المعانى معلو
للسامع الا انها لتعددها لا يعلم تعين واحد منها كما فى المشترك او لا تكون
معلومة له الا انه لما علم انه قد اريد من هذا اللفظ معنى وهو غير معلوم توا
على طريق الاحتمال كالهلوع او يكون المعنى معلوما الا انه يعلم ان المعلوم غير مراد
فحينئذ يبقى المراد محتملا فتواردت المعانى المحتملة الا فى علم معنى توارد المعانى
فيما لا يعلم معناه اصلا او علم انه غير مراد والمراد بالمعانى
جنسها لبطلان الجمعية باللام وتحقق الجنس فى الواحد والكثير
لكن الازدحام يمنع تحققه فى الواحد فيثبت للمعانى للاثنين وما فوقه
فاندفع ما اورده الشارح المحقق من ان المعانى ليس بشرط لصيرورته مجملا
لان المشترك بين المعنيين قد يصير مجملا اذا انسد فيه باب الترجيح والمراد
بالمعانى مفهومات اللفظ واذا ازدحمت المعانى فاشتبه المراد به اى بذلك
او بسبب ذلك الازدحام اشتباها لا يدرك المراد من اللفظ الا ببيان
من جهة المجمل على صيغة الفاعل كآية الربوا فى البيع فان فى قوله تعالى
وحرم الربوا مجمل لان الربوا فى اللغة هو الفضل وليس كل فضل حراما و

يعلم ان ای فضل مراد فیکون مجملا وحکمه ای المجمل التوقف فیه ای فی

المجمل فی حق العمل علی و کلمة علی بمعنی مع ای مع اعتقاد حقیة المراد به الی

ان یاتیه البیان متعلق بالتوقف والمبین المجمل والبیان قد یکون

شافیا لیصیر به المجمل مفسرا کبیان الصلوة والزکوة وقد لا یکون شافیا کبیان

الربوا بالحدیث الوارد فی الاشیاء الستة فان الربوا مع اجماله اسم جنس

محلی بلام الاستغراق فیستغرق جمیع انواعه والنبی عم بین الحکم فی الاشیاء

الستة من غیر قصر علیها فصار مؤولا فیها وبقی الحکم فیما وراءها غیر معلوم

کما کان قبل البیان ولهذا قال عمر رض خرج النبی صلی الله علیه وسلم من الدنیا ولم

یبین لنا ابواب الربوا الا انه لما احتمل ان یوقف علی ما وراءها بالتامل فی

هذا البیان یسمی مشکلا لا مجملا وبعد الادراک بالتامل فیه صار مؤولا فیه

ایضا فیجب العمل به بغالب الظن وضد المحکم المتشابه لما کان المحکم فی غایة الظهور

بحیث احکم المراد به عن التبدیل کان المتشابه لکونه فی غایة الخفاء بحیث انقطع رجاء

البیان مقابلا له وهو ای المتشابه ما لا طریق لدرکه اصلا لان موجب العقل فیه

مخالف لموجب السمع ولا یمکن رد واحد منهما بالاخر فاشتبه المراد اشتباها لا یمکن

الوقوف علیه اصلا حتی سقط طلبه ای طلب ما یدل علی المراد به وحکمه ای حکم

المتشابه التوقف فیه ای فی المتشابه ابدا ای فی الدنیا والا ففی الاخرة یوقف علی

على المراد منه على ما قيل لان الدنيا هي دار الابتلاء على اي مع اعتقاد حقية المراد به وهذا مذهبنا ومذهب عامة الصحابة والتابعين رضي الله عنهم وذهب اكثر المتاخرين وعليه عامة المعتزلة الى ان الراسخ في العلم يعلم تاويله قال بعض العلماء لا اختلاف في هذه المسئلة حقيقة لان من قال ان الراسخ يعلم تاويله اراد به انه يعلمه ظاهرا لا حقيقة ومن قال انه لا يعلم اراد به انه لا يعلمه حقيقة والحكمة في انزالها ابتلاء العلماء فكما ان ابتلاء الجاهل بالمبالغة في طلب العلم ابتلاء العالم بكف نفسه عن طلب العلم في ذلك فان رياضة البليد بالعدو ورياضة الجواد بكبح العنان والمنع عن السير والقسم الثالث من الاقسام الاربعة المذكورة في وجوه استعمال ذلك النظم معنى استعمال اللفظ في المعنى طلب دلالته عليه وارادته منه وجريانه في باب البيان اي القسم الثالث في طرق استعماله وانه اما في الموضوع له فيكون حقيقة او في غيره فيكون مجازا او في جريان النظم في طرق بيان المعنى واظهاره من حيث انه بطريق الوضوح فيكون صريحا او بطريق الاستتار فيكون كناية وهي اي الوجوه المذكورة اربعة الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لانه ان استعمل اللفظ في موضوعه فحقيقة والا فمجاز وكل واحد منهما ان ظهر المراد منه فصريح والا فكناية فالحقيقة اما فعيلة بمعنى الفاعل من حق الشيء يحق اذا ثبت واما بمعنى المفعول

من حققت الشيء احقه اذا اثبته فيكون معناها الثابتة او المثبتة ـ ٢

موضوعها الاصلي والتاء للتانيث على الاول ولتشبيهه وهو نقل اللفظ من الوصفية

الى الاسمية لان النقل ثان كما ان التانيث ثان على الثاني ولكون لفظ الحقيقة

والمجاز في الاصل وصفين مع تحقق علامة الوصفية اعني التاء في الحقيقة وهو

يوهم كون لفظ الحقيقة ههنا صفة فكذا المجاز اورد لفظ الاسم في تعريفهما اشارة

الى انهما فيما نحن فيه اسمان فقال اسم لكل لفظ اريد به ما وضع له من حيث

انه موضوع له وذكر اللفظ للاشارة الى ان الحقيقة والمجاز من عوارض اللفظ

دون المعنى حقيقة وان كان قد يطلق على المعنى وعلى استعمال اللفظ في المعنى مجازا

ووضع اللفظ تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه بلا قرينة وهذا المعنى موجود

في المشترك ايضا فان كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوي والا

فان كان من الشارع فشرعي والا فان كان من قوم خاص كاهل الصناعات من العلماء

وغيرهم فعرف خاص ويسمى اصطلاحا والا فعرف عام وقد غلب العرف عند الاطلاق

على العرف العام فالمعتبر في الحقيقة هو الوضع بشيء من الاوضاع المذكورة وفي

المجاز عدم الوضع في الجملة ولا يشترط في الحقيقة ان يكون موضوعا لذلك المعنى

في جميع الاوضاع الاربعة ولا في المجاز ان لا يكون موضوعا لمعناه في شيء من الاوضاع

فان اتفق في الحقيقة ان تكون موضوعة بجميع الاوضاع الاربعة فهي الحقيقة

على الاطلاق والا فهي الحقيقة مقيدة بالجهة التي بها كان بالوضع وان كان مجازا
بجهة اخرى وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان كان مستعملا فيما هو غير الموضوع له
بجميع الاوضاع وقد يكون مجازا مقيدا بالجهة التي بها كان غير الموضوع له فاللفظ
الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون حقيقة ومجازا لكن من جهتين بل من
جهة واحدة ايضا لكن باعتبارين كذا في التلويح والمجاز في الاصل مفعل بمعنى فاعل
من الجواز بمعنى العبور والتعدي اصله مجوز قلبت الواو المفتوحة الفا واللفظ
اذا استعمل في غير موضوعه فقد تعدى عن موضعه وهو ههنا اسم لما
اي للفظ اريد به غير ما وضع له من حيث هو غير الموضوع له ولا حاجة
الى ذكر هذا القيد لان قيد الحيثية مراد في التعريفات واعلم انه لا يجوز
استعمال اللفظ في المعنى الا بعلاقة وهي اما الوضع له واما الاتصال بينه
وبين الموضوع له والاول قدمر والثاني قد اشار اليه بقوله لاتصال بينهما
اي بين الموضوع له وبين غيره والقوم حصروا انواع العلاقة في خمسة
وعشرين اطلاق اسم السبب على المسبب والكل على الجزء والملزوم على اللازم
والمطلق على المقيد والعام على الخاص والمحل على الحال وحذف المضاف
واقامة المضاف اليه مقامه وعكوس هذه السبعة واطلاق احد المتشابهين
على الآخر واسم الشئ على بدله كاطلاق الدم على الدية واسم آلة الشئ عليه

وقد يفيد العموم اذا كان مدخول النفي نحو وما احد خير منك واما في غير مدخول النفي فيفيد العموم مجازا نحو قوله علمت نفس ما قدمت

نحو واجعل لی لسان صدق ای ذکر حسن وتسمیة الشئ باسم ما له تعلق
المجاورة وباسم ما یؤل الیه وباسم ما کان واستعمال النکرة فی موضع الاثبات
للعموم واستعمال المعرف باللام فی الواحد المنکر واطلاق اسم احد الضدین
علی الآخر والحذف مطلقا والزیادة کقوله تعالی لیس کمثله شیء بقی الاشکال
فی عد المجاز بالزیادة والحذف من اقسام المجاز المفسر بما مر فنقول ان اطلاق
المجاز علیهما اما مجاز واما ان یفسر المجاز بخلاف ما مر من تفسیره وقیل ان
الکاف فی مثل قوله تعالی لیس کمثله شیء اذا لم یکن لها معنی کانت مستعملة فی غیر
ما وضع له لانها لما وضعت لمعنی کان استعمالها لا لمعنی استعمالا فی غیر ما وضعت له
وبعضهم حصروها فی تسعة وبعضهم فی خمسة والمص حصرها فی الاثنین المعنوی
والصوری لان الاتصال بین الشیئین انما یکون صورة ومعنی لان کل موجود له
صورة ومعنی ولا یتصور الاتصال بوجه ثالث والعلاقة المعنویة هی المشابهة
المعتبرة فی الاستعارة المقابلة للمجاز المرسل کما ان القسم الثانی وهو الصوریة یکون فی
المجاز المرسل ویرجع الیهما انواع العلاقة المعتبرة فی المجاز الذی مر تفسیره والقوم
انما لم یحصروا فی واحد مع انهم حکموا بان الانتقال فی المجاز من الملزوم الی اللازم
لان غرضهم بیان وجه اللزوم وسببه وذلک السبب هو العلاقة ولک ان تجعل نفس
اللزوم علاقة فتامل معنی ای فی الوصف الخاص الذی اشتهر به المستعار منه

كما في تسمية الشجاع اسدا والبليد حمارا فانه قد وجد بين كل واحد من الشجاع

والاسد والبليد والحمار معنى خاص مشهور بالاسد والحمار اتصل بسببه الشجاع

بالاسد والبليد بالحمار وصح استعارة اسمهما لهما ولا اتصال بين ذات الاسد والشجاع

والبليد والحمار او ذاتا عطف على قوله معنى والمراد به المجاورة المطلقة بين الشيئين كما

في تسمية المطر سماء فان السماء اسم للسحاب والمطر نزل من السحاب فكان بينهما

اتصال صورة لا معنى اذ لا مناسبة بينهما بوجه والاتصال اي اتصال احدهما بالآخر

واللام بدل من المضاف اليه ولهذا الاعتبار نصب على التميز قوله سببا من هذا القبيل

اي من قبيل اتصال الذاتي لانه لا مناسبة بين السبب والمسبب معنى اذ معنى السبب

الافضاء الى الشيء ومعنى المسبب ليس كذلك ومعنى العلة الايجاب ومعنى الحكم

ليس كذلك فلا يمكن اثبات المناسبة بينهما معنى بوجه ولكن السبب والمسبب والعلة

والحكم يتجاوران وخص هذا القسم بالايراد دون الاول لاحتياجه الى بيان الفرق

بين اتصال العلة بالحكم وبين اتصال السبب بالمسبب الذي يبتني عليه المسئلة

الخلافية وهي استعارة الفاظ الطلاق للعتق كما ستعرف بخلاف القسم الاول

فانه مطرد لا حاجة الى بيان الفرق والسبب في اللغة ما يتوصل به الى الشيء فيتناول

العلة لوجود معنى الافضاء فيها كما يتناول السبب المصطلح فلهذا قال فهو نوعان

الاتصال من حيث السببية نوعان احدهما اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك

الذی هو الحکم بالشراء ای الذی هو العلة وانه ای اتصال الحکم بالعلة
یوجب الاستعارة من الطرفین یرید ان بعض انواع العلاقة بین الشیئین
مما یصح المجاز من الجانبین وبعضها من جانب واحد لان الشرط فی صحة
الاستعارة ان یکون المستعار له متصلا بالمستعار منه لیصیر بمنزلة لازم
من لوازمه فیصح ذکر الملزوم وارادة اللازم لان مبنی المجاز علی ما عرف
علی الانتقال فالملزوم اصل ومتبوع من جهة ان منه الانتقال واللازم
فرع وتبع تابع من جهة ان الیه الانتقال فان کان الاتصال لشیئین بحیث
یکون کل واحد منهما اصلا وفرعا من وجه جاز الاستعارة من الجانبین
والا جاز استعمال اسم الاصل فی الفرع دون العکس واتصال الحکم بالعلة
من القبیل الاول لان العلة لم تشرع الا لاجل حکمها والحکم لا یثبت الا
بالعلة فاصالة العلة من جهة احتیاج الحکم الیها والحکم لکونه مقصودا
بالذات لان الاحتیاج بالذات انما هو الی الاحکام فکان علة غائیة وهی
متقدمة ذهنا علی علتها ولهذا قالوا الاحکام علل مالیة والاسباب
علل آلیة واذا کان حال العلة والحکم کذلک فاستوی الاتصال بین العلة
والحکم فعمت الاستعارة من الجانبین ولم یختص بجانب واحد والاستعارة
یستعمل فی الاصول مرادا فالمجاز المطلق ولهذا ای لعموم الاستعارة من الجانبین

الافتقار الی العلة المعینة غیر مشروط فی هذا الباب لانه لو شرط ذلک لم یجز استعارة العلة للحکم الا اذا کان مختصا بها وهو خلاف اجماع اهل اللسان فانهم یستعیرون

قلنا فی حق من قال ان اشتریت عبدا فهو حر فاشتری نصف عبد فباعه ای

ذلک النصف ثم اشتری نصف الآخر یعتق هذا النصف الاخیر لوجود الشرط

وهو شراء عبد ویفهم منه انه لو اشتری ذلک النصف الذی باعه مرة اخری بان

اشتری من الذی باعه منه لا یعتق وانما وضع المسئلة فی عبد منکر لانه لو قال

ان ملکت هذا العبد واشتریته یعتق نصف الآخر فی فصل الملک ایضا

لان الاجتماع صفة مرغوبة فیعتبر فی غیر المعین ویلغو فی المعین لانه یعرف

بالاشارة ولو قال ان ملکت عبدا فهو حر والمسئلة بحالها لا یعتق النصف الآخر ما لم

یجتمع الکل ای کل العبد فی ملکه فان الملک المطلق محمول علی الکمال وذلک

بصفة الاجتماع الا تری انه یقال فی العرف ما ملکت مائتی درهم ولو ملکت

متفرقة اکثر منها واما الشراء فیتحقق بعد زوال الملک البعض الا تری انه لو

حلف علی شراء عبد فاشتراه بوکالة الغیر یحنث فان عنی باحدهما ای الملک

والشراء الآخر تعمل نیته فی الموضعین فیجوز ارادة الشراء من الملک فی القول

الثانی وارادة الملک من الشراء فی الاول لکن فیما فیه تخفیف علیه ای علی القائل

فان ارادة الملک من الشراء فی الاول تخفیف حیث لا یعتق النصف الآخر لا یصدق

القائل فی القضاء خاصة للتهمة ویصدق دیانة ای لو استفتی المفتی یجیبه علی

وفق ما نوی ولو رفع الی القاضی یحکم علیه بموجب کلامه ولا یلتفت الی ما نوی لکان

التهمة لالعدم الجواز واعلم ان قوله قلنا الى قوله فان عنى تمهيد للتفريع و

التفريع هي قوله فان عنى الخ والنوع الثانى باتصال الفرع بما اى بالسبب الذى

هو سبب محض المراد بالسبب المحض ما يفضى الى الفرع ولا يكون شرعيته لاجله

كملك الرقبة اذ ليس شرعيته لاجل حصول ملك المتعة لان ملك الرقبة مشروع

مع امتناع ملك المتعة كما فى العبيد والاخت من الرضاع فهذا ليس بمتصل

بمسببه وليس بلازم له ولابد من الاتصال فلا يجوز استعارة المسبب للسبب ولما

كان لفظ السبب قد يطلق على العلة ايضا قيده بالمحض وبينه بانه ليس بعلة

وضعت له اى للفرع فالعلة موضوعة للحكم كالبيع للملك والسبب ليس كذلك

كاتصال زوال ملك المتعة بزوال ملك الرقبة فيجوز استعارة الفاظ العتق

لزوال ملك المتعة فلو قال لامراته اعتقتك واراد به الطلاق صح فان الاعتاق

وان كان موضوعا لاثبات القوة الا ان الغرض منه ازالة ملك الرقبة وقد

يقام الغرض من المعنى الحقيقى مقامه ويجعل كانه نفس الموضوع له فيستعمل اللفظ

الموضوع لاجل الغرض فى مسببه كالبيع والهبة الموضوعين لغرض اثبات ملك

الرقبة فى ملك المتعة بالفاظ العتق متعلق بالاتصال او بالزوال اى اتصال

زوال ملك المتعة بالفاظ العتق من حيث كونه تبعا اى تابعا لزوال ملك الرقبة

وانه اى اتصال الفرع بالسبب المحض يوجب استعارة الاصل للفرع لاحتياج

الفرع الى الاصل والسبب للحكم عطف تفسيري وفائدته دفع توهم ارادة العلة
من الاصل والمعلول من الفرع دون عكسه وهو استعارة الفرع للاصل لان
اتصال الفرع اى الحكم بالاصل اى بالسبب فى حق ارادة الاصل بالفرع فى
حكم العدم لاستغنائه اى الاصل من الفرع فلا يكون الاصل لازما وتابعا له
فلا تجوز استعارته له لان مبنى المجاز على ما عرف على الانتقال من الملزوم الى
اللازم وهو اى الاتصال بين السبب والمسبب الذى هو ثابت من جانب نظير
اتصال الجملة الناقصة اذا عطفت على الجملة الكاملة مثل سالم حر وغانم
فان الاولى جملة تامة لوجود طرفيها والثانية ناقصة لافتقارها الى الخبر لكنها
بواسطة واو العطف تعلقت بالاولى فتوقف حكم الاولى ليصح اشتراكهما فى الخبر
وتصير الثانية مفيدة مثل الاولى فيقع العتق عليهما لكن هذا التوقف ثابت
بالنسبة الى الجملة الناقصة لافتقارها الى الخبر واما بالنسبة الى الاولى فهو فى حكم العدم
لكمالها فى نفسها وهذا معنى قوله توقف اول الكلام اى الجملة الكاملة على آخره
اى الناقصة لصحته اى لصحة الآخر وافتقاره اليه كما علمت وهذه الجملة اعنى
قوله توقف تعليل لقوله وهو نظير اتصال الجملة الناقصة فاما الكلام الاول فتام
فى نفسه لاستغنائه عنه اى عن الآخر كما علمت واعلم انه لما كان حكم
الحقيقة ظاهرا لم يتعرض لبيانه بل جعله مبنيا لحكم المجاز فقال وحكم المجاز وجودا

اى ثبوت ما اى معنى اريد به اى بالمجاز خاصا كان المجاز او عاما كما اسے

كثبوت هو اى ذلك الثبوت حكم الحقيقة ولهذا اى لجريان العموم فى المجاز

جعلنا لفظة الصاع الواقع فى حديث ابن عمر لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا

الصاع بالصاعين عاما فيما يحله ويجاوره لفظ الصاع مفعول اول لجعل وعاما

مفعول ثان له وقوله لا تبيعوا بيان للحديث وقوله ويجاوره بيان لما يحله فذكره

به تنبيها على انه ليس المراد بالحلول ههنا ما هو المتعارف بين الحكماء من انه

الاختصاص الناعت بالمنعوت اى الاختصاص الذى يصير به الحال نعتا والمحل منعوتا

اذا عرفت هذا فاعلم ان المراد بلفظ الصاع ههنا ليس معناه الحقيقى بالاجماع

وانما المراد ما يحله مجازا بطريق استعمال المحل فى الحال وهو اسم جنس محلى باللام

الاستغراق فيتناول جميع ما يحله من المطعوم وغيره كما لو ذكر ما يحله

بلفظ يدل عليه بطريق الحقيقة فبذلك يثبت عمومه على ان الربوا يجرى فى

غير المطعوم ايضا كالجص وباشارته على ان الكيل هو العلة لانه لما كان المراد من

الصاع ما يكال به صار تقدير الكلام ولا ما يكال بالصاع بما يكال بالصاعين

وابى الشافعى عن ذلك اى عن عموم المجاز وقال لا عموم للمجاز لانه اى المجاز

ضرورى لان الاصل ان لا يجوز استعمال الالفاظ فى غير موضوعاتها لتاديته

ذلك الى الاختلال بالفهم الا انه يصار اليه اى الى المجاز توسعة للكلام

على الناس والضرورة تندفع بارادة بعض الافراد فلا يثبت الكل كالمقتضى

ومبنى هذا على ان المجاز يختص فيما اذا لم يكن للمعنى لفظ يدل عليه حقيقة

واعلم ان صاحب التوضيح قد نسب هذا المذهب الى بعض اصحاب الشافعي وقال صاحب

التلويح القول بعدم عموم المجاز مما لم نجده في كتب الشافعية وهذا اي القول

المذكور باطل لان المجاز موجود في كتاب الله تعالى والله اعاد اسم الله تعالى

للتبرك والتلذذ تعالى جملة معترضة للمدح بتعاليه عن العجز والضرورة

فلو كان المجاز ضروريا بالمعنى الذي اراده الخصم لم يصح وروده في كلام الله تعالى

وفيه نظر لان هذه الضرورة لا يستلزم العجز المنافي للالوهية فان ذلك لقصور

في المقدور لانه غير قابل للصورة الاخرى اذ المعنى المجازي ليس له حقيقة فلا يتصور

اداءه الا بالمجاز بل الجواب انه يجوز للمتكلم اداء المعنى بالمجاز كما يجوز اداءه بالحقيقة

حيث يتحقق ولا يختص المجاز فيما لا حقيقة فيه كما زعم الخصم فعلم انه ليس

بضروري بالمعنى الذي اراده ويمكن ان يوجه كلام المتن بان المراد حمل كلام الخصم

على انه اراد ان المجاز ضروري بمعنى انه لا يتاتى للمتكلم بالمجاز الا اذا لم يجد الى

الحقيقة سبيلا وان كانت الحقيقة متحققة فدفعه بما ذكرتم وانما حمله على

هذا دون ما ذكره سابقا لغاية بعده عما هو الواقع ومن حكم الحقيقة والمجاز

استحالة اجتماعهما اي معنى الحقيقي والمجازي لا كون اللفظ حقيقة ومجازا فانه

محال اذ المجاز مشروط بقرينة مانعة عن ارادة الموضوع له ولو لم يشترط
ذلك فهو ايضا يكون مجازا اذ استعماله في المعنيين استعمال في غير ما وضع
له بل اللفظ عند ارادة المعنى الحقيقي والمجازي يكون مجازا البتة مرادين بلفظ
واحد احترز به عما اذا كانا داخلين في المراد بان يستعمل اللفظ الموضوع للكل
فيما يعمه وغيره كاستعمال لفظ الدابة فيما يدب على وجه الارض عرفا كما استحال
ان يكون الثوب الواحد بكماله على اللابس اى على الذي يلبسه سواء كان اللابس
واحدا او متعددا والاخير هو المراد ملكا وعارية في زمان واحد فان المعنى الحقيقي
والمجازي بمنزلة لابسين واللفظ بمنزلة الثوب والحقيقة بمنزلة الملك والمجاز
بمنزلة العارية فكما لا يجوز هذا لا يجوز ذلك في الاولى ان يقال اللفظ بمنزلة
الثوب والمعنى من حيث هو بمنزلة اللابس واستعمال اللفظ فيه بمنزلة لبس اللابس
واتصاف استعمال اللفظ بالحقيقة والمجاز بمنزلة اتصاف لبس الثوب بالملك
والعارية فكما لا يجوز هذا لا يجوز ذلك وكما يقتضي وجود الملك والعارية تعدد
الملبوس كذلك يقتضي وجود الحقيقة والمجاز تعدد اللفظ الذي هو بمنزلة
الملبوس فاذا كان اللفظ متحدا ينبغي ان يكون المعنى كذلك كما اذا اتحد الثوب
ينبغي ان يكون اللابس كذلك والا يلزم اجتماع وصفين متنافيين يعني ان
الوحدة في احدهما نوعية وفي الآخر شخصية وهو سهل وبالجملة هذا

غاية التحقيق

مطلع الانوار

توضيح للمطلوب بعد ما ثبت عدم ورود اللغة به ولهذا اي لاستحالة

اجتماعهما قال محمد في الجامع الكبير لو ان عربيا الولاء عليه احترز به عن

اهل الكتاب من العرب فان تقريرهم على الكفر بالجزية واسترقاقهم جائزان

بخلاف مشركيهم فان فيهم اما الاسلام او السيف دون الاسترقاق وانما وضع

المسئلة فيه ليصح الوصية اذ لو كان للموصي موالي اعتقوه وموالي اعتقهم بطل

الوصية الا ان يبين في حيوته لان لفظ المولى مشترك بينهما اوصى بثلث

ماله لمواليه قيد به ليصح الوصية بلا توقف على اجازة الورثة وله اي

للعربي معتَق على صيغة المفعول واحد فاستحق النصف من الثلث لان

للاثنين في الوصايا حكم الجمع وكان النصف الباقي من الثلث مردودا الى الورثة

ولا يكون لموالي مولاه شيء من الوصية لان الحقيقة وهو معتق الموصي

اريد بهذا اللفظ فبطل المجاز وهو معتق المعتق فان المعتق الحقيقي

لزيد مثلا هو الذي اعتقه زيد بلا واسطة واما الذي اعتقه معتق زيد

فليس هو معتقه حقيقة وانما عمهم اي موالي الموالي في ابناء الابناء الامان

فيما اي في الاستيمان اذا استامنوا اي الكفار ومرجع الضمير يعلم من السياق

على ابنائهم ومواليهم لان اسم الابناء والموالي ظاهر يتناول الفروع

فان بني الابن ينسبون الى الجد بالبنوة مجازا يقال بنو هاشم وكذا المعتق

معتق الرجل ينسب اليه بالولاء مجازا باعتبار انه بسبب لعتقه باعتاق
الاول لكن بطل العمل به اى بهذا التناول لتقدم الحقيقة على المجاز فى الارادة
فلم يثبت الامان لهم باعتبار تناول الاسم اياهم فبقى مجرد الاسم شبهة
فى حقن الدم اذ الشبهة ما يشبه الحق وليس بحق وههنا كذلك فان ظاهر
الاسم يدل على ثبوت المدلول المجازى وليس بثابت فظهر ان شمول الامان
اياهم ليس من جهة تناول اللفظ حتى يرد انه جمع بين الحقيقة والمجاز
بل من جهة ان الامان لحقن الدماء وهو مبنى على التوسعة اذ الانسان
بنيان الرب فاندفع ما يقال انكم جمعتم بين الحقيقة والمجاز فيه فصار
اى بقاء مجرد الاسم فى كونه شبهة كالاشارة اذا دعى بها اى ادعى المسلم
بالاشارة الكافر الى نفسه بان اشار انزل ان كنت رجلا تريد القتال فظن الكافر
انها امان فانه يثبت الامان لصورة المسالمة وان لم يكن الدعاء الكافر ذلك
اى الامان وهذا اولى من ان يجعل ذلك اشارة الى المسالمة بتاويل الامان
او الى الاشارة بتاويل فعل الاشارة كما فعله الشارح المحقق حقيقة اى من
حيث الحقيقة بل هو امان صورة فقط فكما جعل مجرد الصورة ههنا سببا لحقن
الدم كذلك جعل مجرد الاسم سببا له ثمه ولما كان يرد عليه انكم قد اعتبرتم صورة
الاسم شبهة فى حقن الدم فى الاستيمان على الابناء فى حق ابناء الابناء ولم يعتبروها

في الاستيمان على الآباء والامهات في حق الاجداد والجدات فيما اذا قالوا آمنونا
على ابنائنا وامهاتنا اشار الى دفعه فقال وانما ترك في الاستيمان على الآباء
والامهات اعتبار الصورة ترك فاعل ترك واعتبر الاعتبار مقاما في حق الاجداد والجدات
حيث لم يثبت الامان لهم مع ان الاسم يتناولهم صورة لان اعتبار الصورة بعد
صيرورة الحقيقة مرادة باللفظ لاجل ثبوت الحكم في محل آخر يكون خبر لان
بطريق التبعية وذلك اي اعتبارها بطريق التبعية انما يليق بالفروع دون
الاصول فان الابناء يتناول ابناء الابناء بطريق التبعية واما الآباء فلا يتناول
الاجداد لانهم اصولهم فلا جرم ترك اعتبار الصورة في اثبات الامان لهم فان قيل
قد قالوا اي علمائنا جميعا في حق من حلف لا يضع قدمه في دار فلان ولم يسم
دارا بعينها ولم يكن له نية انه اي الحلف يقع على الملك اي على الدار المملوكة والعارية
اي على الدار العارية والاجارة اي الدار المستاجرة وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز
لان الاضافة الى فلان بالملك حقيقة وبغيره مجاز بدليل صحة النفي في غير الملك
وعدم صحته فيه ويحنث عطف على انه يقع اي قالوا في حلفه ان لا يضع قدمه
في دار فلان انه يحنث الحالف اذا دخلها اي دار فلان راكبا او ماشيا او حافيا
والدخول حافيا معنى حقيقي لوضع القدم بمعنى انه اذا دخلها حافيا صح ان يقال
حقيقة انه وضع القدم في الدار لان وضع الشيء في آخر ان يجعل الآخر ظرفا

بلاواسطة كوضع الدراهم في الكيس فاذا دخل الدار حافيا صح ان يقال انه

وضع القدم في الدار بخلاف ما اذا دخل راكبا او متنعلا وهذا اذا لم يكن له نية

فلو نوى حين حلف لا يضع القدم فيها ماشيا فدخل راكبا لم يحنث ويصدق

ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه وهذه حقيقة مستعملة غير

مهجورة كذا في المبسوط بخلاف وضع القدم بدون الدخول بان وضع قدميه وباقي

الجسد خارج الدار فانه حقيقة مهجورة حتى لو وضع القدم بلا دخول

لم يحنث وكذلك قال ابو حنيفة ومحمد اي قالا قولا مثل قول المذكور

في حق الجمع بين الحقيقة والمجاز فانهما قالا في حق من قال لله علي ان اصوم رجبا

وقع في عبارة فخر الاسلام غير منون بالعلمية والعدل عن الرجب لانه المراد رجب

بعينه اي الذي ياتي عقيب اليمين واما اذا ذكر منونا فالواجب صوم رجب من عمره

غير معين ولا يظهر اثر وجوب القضاء والكفارة الا في الوصية لان الفوات لا يتحقق

فيه الا بالموت فيلزم الوصية عند الموت بالفدية والكفارة ونوى به اي بهذا القول

اليمين انه اي القول المذكور كان نذرا ويمينا هذا مقولة قولهما وفيه اي فيما

ذكر من المسائل جمع بين الحقيقة والمجاز واعلم ان هذه المسئلة على ستة

اوجه لان القايل اما ان لا ينوي شيئا او ينوي النذر مع نفي اليمين او بدونه

او ينوي اليمين مع نفي النذر او بدونه او ينوي النذر واليمين جميعا فالثلثة

الاول نذر بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق وفي الآخرين خلاف فاليهما

اشار بقوله ونوى به اليمين اى مع نية النذر او من غير تعرض له لا نفيا ولا

اثباتا فعند ابى يوسف الخامس يمين والسادس نذر اذ لا يجوز الجمع بين الامرين

فترجح الحقيقة على المجاز فى السادس و يسقط الحقيقة بتعيين المجاز فى الخامس

وظهر منه وجه تخصيص لن وهم الجمع بقولهما اذ عندهما كلاهما نذر ويمين

وهما معنيان مختلفان فموجب الاول الوفا بالملتزم والقضا عند الفوت

لا الكفارة وموجب الثانى المحافظة على البر والكفارة عند الفوات لا القضا واللفظ

حقيقة فى النذر لانه المفهوم لغة وعرفا ولهذا لا يتوقف على النية مجازا

فى اليمين ولهذا يتوقف ثبوته على قرينة وهى النية وارادتهما معا جمع بين

الحقيقة والمجاز قلت وضع القدم صار مجازا عن معناه معبرا به عن الدخول

وهو يعم الكل واضافة الدار يراد بها اى بالاضافة نسبة السكنى بدلالة

العادة فان الدار لا يهجر لذاتها بل لبغض ساكنها الا ان السكنى قد يكون حقيقة

وهو ظاهر وقد يكون دلالة بان يكون ملكا فيتمكن من السكنى فيها فيحنث

بالدخول فى الدار المملوكة سواء كان غيره ساكنا فيها او لا صرح به فى الظهيرية

وذكر شمس الائمة انه لو كان غيره ساكنا فيها لا يحنث لانقطاع النسبة اليه

بفعل غيره فاعتبر عموم المجازاى فى الصورتين فيدخل فى عموم الدخول الركوب

والمشي والحفي وفي عموم السكنى الملك والاعارة والاجارة وهواى اعتبار
العموم ههنا نظير اعتباره فيما لو قال عبده حر يوم يقدم فلان ولم ينو شيأ
فقدم ليلا او نهارا اعتق عبده لان هذا مستلزم للجمع بين الحقيقة والمجاز
ظاهرا لان حقيقة اليوم النهار واطلاقه على الليل مجاز الا انه ليس بجمع بينهما
حقيقة بل هو من قبيل عموم المجاز لان اليوم متى قرن بفعل لا يمتد حمل على
مطلق الوقت ثم مطلق الوقت يدخل فيه الليل والنهار والمعتبر في الامتداد
وعدمه هو الفعل الذي تعلق به اليوم كحر في حر يوم يقدم فلان لا الفعل الذي
اضيف اليه اليوم كقدوم فلان لان اليوم حقيقة في النهار فلا يعدل عنه الا
عند تعذره وذلك فيما اذا كان الفعل الذي تعلق به اليوم غير ممتد لان الفعل
المنسوب الى ظرف الزمان بواسطة تقدير في دون ذكره يقتضي كون الظرف
معيارا له غير زائد عليه مثل صمت الشهر فانه يدل على صوم جميع ايامه
بخلاف صمت في الشهر فاذا امتد الفعل امتد الظرف ليكون معيارا
له فيصح حمل اليوم على حقيقته وهو بياض النهار واذا لم يمتد الفعل لم يمتد الظرف
لان الممتد لا يكون معيارا لغير الممتد فحينئذ يحمل ان يكون مجازا عن جزء
الزمان الذي لا يعتبر في العرف ممتدا سواء كان من الليل او النهار واما مسئلة
النذر غير مسئلة النذر عما فهم مما سبق من ان من قال لله على ان اصوم

رجبا ونوى به اليمين كان نذرا ويمينا فليس ذلك القول المعبر عنه
بالمسئلة بجمع اى جامع للحقيقة والمجاز ايضا كما لم يكن الجمع بينهما فى
نظائره لان الممتنع اجتماعهما حقيقة ولم يوجد ذلك ههنا بل هو اى القول
المذكور نذر بصيغته لا غير لانه موضوع لذلك يمين بواسطة
موجبه اى حكمه وهو اى موجب النذر اى معنى المقصود بصيغة النذر
الايجاب اى ايجاب المنذور الذى كان جائز الترك والفعل لان نذر الواجب
فى نفسه لا يصح لان ايجاب المباح يصلح يمينا اى ايجاب المباح الذى هو
موجبه لما كان مستلزما لتحريم ضده الذى هو اليمين فان تحريم المباح
يمين كان صالحا لان يجعل هو ايضا يمينا بذلك الاعتبار اى باعتبار استلزامه
لما هو يمين وهو تحريم ضد المباح كتحريم المباح فانه لا شك فى كونه يمينا
والحاصل ان دلالة اللفظ على لازم معناه لا يكون بطريق المجاز ما لم يستعمل
فيه ولم يرد اللازم به مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له لان
الحقيقة ايضا يدل على جزء المعنى ولازمه بطريق التضمن والالتزام ولا
يصير بذلك اللفظ مجازا فان فهمهما قد يكون من حيث انهما نفس المراد فاللفظ
ح يكون مجازا وقد يكون من حيث انهما جزء المراد ولازمه فاللفظ ح
يكون حقيقة وههنا لم يرد باللفظ الا معناه الموضوع له فقط وهذا

اى اجتماع الامرين بالصيغة والموجب كشراء القريب فانه اى شراء القريب

تملک بصيغة وهى شريت مثلا فانها لاثبات الملک تحرير بموجبه فان

الملک فى القريب يوجب العتق كما ورد به النص فكان الشراء اعتاقا بواسطة

حكمه لا بصيغته وههنا اشكال وهو انه ان كان اليمين ثابتا بموجبه

يلزم ان لا يتوقف على النية وهو باطل وان لم يكن ثابتا بموجبه يلزم الجمع

بين الحقيقة والمجاز واجاب عنه الامام السرخسى ان تحريم ترک المنذور

ثبت بموجب النذر ولا يتوقف على القصد الا ان كونه يمينا يتوقف على

القصد لان الشرع لم يجعله يمينا الا عند القصد بخلاف شراء القريب فان

الشرع جعله اعتاقا قصده اولم يقصده ومن حكم هذا الباب اى باب الحقيقة

والمجاز ان العمل بالحقيقة متى امكن اى لم يمنع من ارادة الموضوع له مانع

سقط العمل بالمجاز اى اذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز يحمل على الحقيقة

الا ان يدل دليل على كونه مجازا وهذا مذهب العامة وذهب البعض الى ان

اللفظ اذا استعمل فى المعنى الحقيقى والمجازى يصير مجملا والصحيح قول العامة لان المستعار

وهو المجاز لا يزاحم الاصل وهو الحقيقة وهذا ظاهر ثم اشار المصنف الى بيان

المانع من ارادة الحقيقة فقال فان كانت الحقيقة متعذرة اى لا يتوصل

اليها الا بمشقة كما اذا حلف لا ياكل من هذه النخلة اليمين ما للحمل او للمنع

وهما انما يكونان في الاثبات فيكون تقدير الكلام ان اكلت من هذه النخلة
واكلها متعذرة لا يتيسر الا بمشقة او مهجورة اي يتيسر الوصول اليها ولكن
ترك ارادتها كما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان فوضع القدم يمكن
الوصول اليها بلا مشقة لكن هجر ارادتها من هذا اللفظ صير الى المجاز
وعلى هذا اي بناء على ما ذكرنا من ان في الحقيقة المتعذرة والمهجورة
يصار الى المجاز قلنا ان التوكيل بالخصومة اي اذا قال رجل لاخر وكلتك
بالخصومة مع فلان ينصرف اي التوكيل الى مطلق الجواب وهذا استحسان
ويتفرع عليه انه لو اقر على موكله يصح اقراره وفي القياس لا يجوز اقراره وهو
قول ابي يوسف اولا وزفر والشافعي لانه وكل بالمنازعة والاقرار موافقة
فكان مخالفا وضدا لما امر به والتوكيل بالشيء لا يتضمن الضد وجه الاستحسان
انا تركنا هذه الحقيقة وجعلنا التوكيل بالخصومة توكيلا بالجواب مطلقا مجازا
اطلاقا لاسم السبب على المسبب لان الخصومة سبب الجواب او هو اطلاق الاسم الجزء على الكل
لان الانكار الذي ينشأ منه الخصومة بعض الجواب فيدخل في عمومه الاقرار والانكار
هذا ما ذكره الشارح المحقق وفيه نظر لان الجواب ليس عبارة عن مجموع الامرين
بل هو عبارة عن المعنى الاعم الصادق على كل واحد منهما فحينئذ الاولى ان يقال والكلي
الجزء او للمقيد في المطلق لان الخصومة كانت عبارة عن جواب المقيد بقيد الانكار

فالعلاقة هي الثاني وان كانت عبارة عن مجموع الجواب والانكار فالعلاقة هي الاولى

وانما قلنا ذلك لان الحقيقة اي حقيقة الخصومة او حقيقة كلام الموكل الدال عليها

مهجورة شرعا لان التوكيل شرعا انما يصح بما يملكه الموكل بنفسه وما يملكه هو

الجواب المطلق لا الانكار بخصوصه فانه اذا عرف ان المدعي محق لا يملك الانكار شرعا و

توكيله بما لا يملكه لا يجوز شرعا والحقيقة المهجورة شرعا بمنزلة الحقيقة المهجورة

عادة لان الظاهر من حال المسلم الامتناع منه لدينه ثم ان صحة الانكار ههنا

من جهة دخوله في عموم المجاز والمهجور شرعا هو الانكار على التعين فلا يرد انه

ينبغي ان لا يصح الانكار اصلا الا ترى ان من حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد

بزمان صباه حتى لو كلمه بعد ما كبر حنث والاصل فيه ان اليمين متى عقدت

على شيء بوصف فان صلح داعيا الى اليمين يتقيد به منكرا كان او معرفا احترازا

من الالغاء كما اذا حلف لا ياكل رطبا او هذه الرطب يتقيد بالوصف حتى لو اكله

بعد ما يبس لا يحنث لان هذا الوصف يصلح داعيا الى اليمين لمن يضره اكل الرطب

وان لم يصلح داعيا الى اليمين فان كان المحلوف عليه منكرا يتقيد به ايضا لان الوصف

حينئذ يصير مقصودا باليمين لانه المعرف للمحلوف عليه ولو ترك اعتباره بطلت

فوجب اعتباره ضرورة كمن حلف لا ياكل لحم حمل فاكل لحم كبش لم يحنث وان

المحلوف عليه معرفا بالاشارة لا يتقيد اليمين بالوصف كما اذا حلف لا ياكل لحم هذا

الحمل فاكل بعد ما صار كبشا يحنث لان الوصف للتقييد او للتعريف ولا يصلح للتقييد

لانه لا يصلح داعيا الى اليمين فان من امتنع عن اكل لحم الحمل لضرر يلحقه كان اشد امتناعا

من اكل لحم الكبش ولا للتعريف ايضا لحصوله بمعرف اقوى منه وهو الاشارة فيحمل على المجاز

وهو ان يجعل عبارة عن الذات كانه قال لا ياكل لحم هذا الحيوان واذا ثبت هذا كان

ينبغي ان يتقيد اليمين في قوله لا اكلم هذا الصبي بوصف الصبا لانه قد يصلح داعيا

الى الحلف بترك الكلام مع الصبيان لسفاهتهم الا ان هجران الصبي بترك كلامه

حرام مهجور شرعا كما جاء في الحديث وهذا معنى قوله لان هجران الصبي مهجور شرعا

فان كان للفظ له حقيقة مستعملة ومجاز متعارف اي غالب في التعامل عند

بعض مشائخ بلخ وفي التفاهم عند مشائخ العراق حتى لو حلف لا ياكل لحما فاكل لحم

ادمي وخنزير يحنث لان اللحم في التفاهم يقع عليهما فان لحمهما يسمى لحما ولا يحنث

عند بعض مشائخ بلخ لان لحمهما لا يوكل وفي المتن اشارة الى ان الحقيقة اذا كانت

مستعملة والمجاز غير مستعمل او كانا مستعملين لكن استعمال الحقيقة اكثر

او مساويا فالاعتبار للحقيقة بالاتفاق كما اذا حلف لا ياكل من هذه الحنطة

او لا يشرب من هذا الفرات ولا نية له فعند ابي حنيفة العمل بالحقيقة

اولى فعنده لا يحنث باكل الخبز بل باكل عين الحنطة وكذا لا يحنث بالشرب

من الاواني المملوة من ماء الفرات بل بالكرع منها فان كلمة من لابتداء الغاية

فيقتضي ان يكون ابتداء شربه من الفرات لان الحقيقة مستعملة فيهما
اذ الحنطة عينها ماكولة عادة فانها تغلى وتقلى وقد توكل نيا حبا حبا وكذا
الكرع واذا كان كذلك كان اللفظ محمولا على الحقيقة وعندهما العمل بعموم
المجاز اولى فيحنث باكل ما يتخذ من الحنطة كالخبز كما يحنث باكل عينها او
بالاغتراف من الفرات كما يحنث بالكرع وهذا وما سياتي صريح في ان المجاز
انما يترجح عندهما لعمومه وشموله الحقيقة وهو الموافق لكلام فخر الاسلام
ويوافقه ايضا كلام المنار وشروحه وكذا كلام غيره وكلام كثير من المتاخرين
بل على ان المجاز المتعارف اولى سواء كان عاما متناولا للحقيقة اولا وسياتيك مزيد تفصيل
لهذا وهذا اي الاختلاف المذكور يرجع الى اصل آخر مختلف فيه وهو ان المجاز
خلف عن الحقيقة اي فرع لها في التكلم عند ابي حنيفة لا خلاف في ان المجاز
فرع للحقيقة بمعنى انها الاصل الراجح المقدم في الاعتبار وانما الخلاف في جهة الفرعية
فعنده هي في التكلم حتى يكفي صحة اللفظ من حيث العربية سواء صح معناه او لا
اي التكلم بلفظ الحقيقة اذا اريد به الموضوع له اصل في التكلم بهذا اللفظ
اذا اريد به المجاز خلف لانهما من اوصاف اللفظ فاعتبار الخلفية والاصالة
في التكلم اولى ليصير خلفا فيما هو وصف له لا في غيره وعندهما في الحكم
اي حكم الحقيقة اصل وحكم المجاز خلف عنه فان تعذر حكم الحقيقة بعارض

فيصير الى المجاز لاثبات حكمه حال كونه فرعا من حكم الحقيقة خلفا عنه حتى
يشترط امكان المعنى الحقيقي لهذا اللفظ لانه لا يتصور الفرع حيث لا يتصور
الاصل فاذا لم يكن حكم الحقيقة ممكنا يلغو الكلام بالكلية لان حكم الحقيقة محال
بالفرض وحكم المجاز الفرع يتفرع عن حكم الحقيقة يقتضي امكانه فحاصل الخلاف اشتراط
امكان المعنى الحقيقي عندهما وعدم اشتراطه عنده فقول القائل هذا ابني لعبد
اصغر سنا منه مجاز اتفاقا وان كان اكبر سنا منه فعنده مجاز يثبت به
العتق لصحة اللفظ وعندهما لغو لاستحالة المعنى الحقيقي وهو ان يكون الاكبر
مخلوقا من ماء الاصغر وبالجملة ان في كل موضع انعقد الكلام لايجاب الحكم الاصلي
وامتنع وجوده لعارض ينعقد لايجاب الحكم الخلفي وفي كل موضع لم ينعقد الحكم
الاصلي لا ينعقد الحكم الخلفي فقوله هذا ابني لاكبر سنا منه لم ينعقد الحكم الاصلي
وهو البنوة لاستحالته فلا يجعل مجازا عن حكمه كالغموس لما لم ينعقد للحكم الاصلي
وهو البر لم ينعقد للحكم الخلفي وهو الكفارة حتى لو كانت الحقيقة متصورة
بان كانت العبد اصغر سنا منه يصار الى المجاز لامكان الحقيقة وان كان
العبد معروف النسب من غيره لامكان ان يشتهر نسبه منه وله من غيره الا انه امتنع
اعماله للحكم لثبوت نسبه من الغير كما في الحلف على مس السماء فانه ينعقد في
حق الخلف وهو الكفارة لانعقاده في حق الاصل وهو البر اذ مس السماء متصورة

ووجه البناء ان خلفية المجاز لما كان فى التكلم عنده من حيث انه يجعل عبارته
قائمة مقام عبارته لا يثبت المزاحمة بين الاصل والفرع فجعل التكلم بالحقيقة
عند امكان العمل به اولى من التكلم بالمجاز فصارت الحقيقة المستعملة اولى
من المجاز وان كان متعارفا وعندهما لما كانت الخلفية باعتبار الحكم لانه
هو المقصود دون العبارة وجب الترجح باعتبار الحكم وحكم المجاز راجح لعمومه
فكان المجاز اولى لكونه اكثر فائدة حتى صحت الاستعارة به اى بالكلام عنده
وان لم ينعقد الكلام اى وان لم يصح انعقاده لايجاب الحقيقة كما فى قوله
لعبده وهو اكبر سنا منه اى من القائل هذا ابنى مقولة القول فاعتبر ابو حنيفة
الرجحان فى التكلم فان التكلم بالحقيقة اصل اذ التكلم بقوله هذا اسد للشجاع خلف
عن التكلم بقوله هذا اسد للهيكل المعلوم من غير نظر فى ثبوت الخلفية الى الحكم
ثم يثبت الحكم به وهو الشجاعة بناء على صحة التكلم لا خلفا عن الشئ كما يثبت حكم
الحقيقة بناء على صحة التكلم وكذا قوله هذا ابنى لعبده فان نفس التكلم به
خلف عن التكلم بقوله هذا ابنى فى محل الحقيقة ثم يثبت العتق بناء على صحة
التكلم فصارت الحقيقة اولى من المجاز وبما ذكرنا ظهر لك ان لفظ هذا
اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا ابنى اذا اريد به البنوة وقد قيل ان لفظ هذا
ابنى اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا حر فيكون التكلم باللفظ الذى يفيد المعنى
بطريق المجاز خلفا عن التكلم باللفظ الذى يفيد عين ذلك المعنى بطريق الحقيقة

وعندهما المجاز خلف عن الحقيقة فی الحکم وفی الحکم للمجاز رجحان لاشتماله ای المجاز
علی حکم الحقیقة فصار المجاز بهذا الاعتبار اولی هذا وبناء الخلاف الاول علی هذا صریح
فی انه انما یترجح المجاز عندهما لتناوله حکم الحقیقة قال فی التلویح بعد ما ذکر من
تحریر کلام التوضیح وهذا مشعر بترجح المجاز المتعارف عندهما سواء کان عاما متناولا
للحقیقة اولا وفی کلام فخر الاسلام وغیره ما یدل علی انه انما یترجح عندهما اذا تناول
الحقیقة لعمومه کما فی مسئلة الحنطة حیث قالوا ان هذا الاختلاف مبنی علی الاختلاف
فی جهة خلفیة المجاز فعندهما لما کانت الخلفیة فی الحکم کان حکم المجاز لعمومه حکم الحقیقة
اولی وعنده لما کان فی التکلم کان جعل الکلام عاملا فی معناه الحقیقی اولی انتهی کلامه
ویعلم منه ان هذا الدلیل موافق لما هو المدعی فاندفع ما ذکره الشارح المحقق
من ان هذا یصح دلیلا لهما اذا ثبت العموم فی کل مجاز متعارف واما اذا لم یثبت ذلک
وانقسم المجاز المتعارف الی ما له عموم والی ما لیس له ذلک فلا یتم هذا الدلیل لکونه اخص من
المدعی وذلک لان المراد من رجحان المجاز المتعارف عندهما رجحانه اذا کان عاما کما فی
المسئلتین المذکورتین واما اذا لم یکن عاما فلیس له علی قولهما فی زعمهم رجحان
علی الحقیقة نعم یمکن ان یقال ان الحکم برجحان المجاز المتعارف مطلقا علی الحقیقة
المستعملة عندهما اولی من الحکم برجحان قسمه کما مال الیه صاحب التوضیح
لکنه کلام آخر والدلیل علی هذه الاولیة ما ذکره الشارح المحقق بقوله والدلیل

والدليل الشامل للقسمين ما ذكر في شرح الجامع البرهاني لصاحب المحيط ان
المجاز اذا كان اغلب استعمالا كانت العبرة للمجاز عندهما لان المرجوح بمقابلة
الراجح ساقط فكانت الحقيقة بمقابلته كالحقيقة المهجورة وفيه نظر لان غلبة
استعمال المجاز لا يجعل الحقيقة مرجوحة لان العلة لا يترجح بالزيادة من
جنسها فيكون الاستعمال في حد التعارض ثم جملة ما يترك به الحقيقة
في الشرعيات خمسة وبينها بقوله قد تترك الحقيقة بدلالة محل الكلام وبدلالة العادة
تشتمل العرف العام والخاص وقد يفرق بينهما باستعمال العادة في الافعال و
العرف في الاقوال وبيان تلك الدلالة ان الكلام موضوع للافهام فاذا
تعارف الناس استعماله لشيء ونقلوه من موضوعه اللغوي كان بحكم الاستعمال
كالحقيقة فيه وفيما سواه لعدم العرف كالمجاز لا يثبت الا بقرينة واعلم
ان الحقيقة ان كانت مهجورة فالعمل بالمجاز اتفاقا والا فان لم يكن المجاز متعارفا
غالبا في التفاهم او التعامل فالعمل بالحقيقة اتفاقا وان كان متعارفا فعنده
العمل بالحقيقة وعندهما العمل بالمجاز فلا يترك العمل بالحقيقة عنده الا اذا كانت
مهجورة وهذا هو المراد من قوله وقد يترك بدلالة العادة على ما مر وليس المراد انه
قد تترك الحقيقة بمجرد التعارف والا لم يصح على مذهب ابي حنيفة كما اي كالمجاز
الذي ذكرناه من قوله لا يضع قدمه في دار فلان فان حقيقة وضع القدم

ولما كانت كلمة ما مشتركة بين الموصولة والمصدرية والموصوفة فلدفع الابهام وتعيين ما هو المرام فسر الشارح كلمة ما

مهجورة حتى لا يحنث بها فانه لو اضطجع ووضع القدمين في الدار بحيث يكون
باقي الجسد خارجا عنها لا يقال في العرف انه وضع القدم في الدار وقد تترك
الحقيقة بدلالة محل الكلام فان المحل لما لم يقبل حكم الحقيقة تعين المجاز للتعذر كما في
قوله لا ياكل من هذه النخلة فان اليمين وقعت على الثمار حتى لو اكل عين النخلة لا يحنث
وقد تترك الحقيقة بدلالة معنى يرجع الى المتكلم كما اي كالمعنى الذي هو في يمين
الفور في الاصل مصدر من فارت القدر اذا غلت واشتدت ثم استعمل في السرعة
ثم سميت به الحالة التي لا لبث فيها فقيل رجع فلان من فوره اي من ساعته ومن
قبل ان يسكن ويسمى هذا اليمين به لان فيها سرعة البر بتحقق الاجتناب عن
الامر المخصوص الذي تقيد به اليمين كما اذا قال لامراته القاصدة للخروج
ان خرجت فانت طالق فانه يتقيد بتلك الخرجة حتى لو رجعت ثم خرجت
بعد ذلك لا تطلق فحقيقة الكلام وهو مطلق الخروج مهجورة بدلالة حال
المتكلم فان تعليقه في هذه الحالة يدل عرفا على انه اراد بالخروج تلك الخرجة
فتقيد بها وهذا النوع من اليمين سبق به ابو حنيفة وكانوا يقولون
قبله اليمين مؤبدة او موقتة فاخرج ابو حنيفة قسما ثالثا وهو المؤبدة
لفظا والموقت معنى واخذ هذا من حديث جابر وابنه حيث دعيا
الى نصرة انسان فحلف ان لا ينصراه ثم نصراه بعد ذلك ولم يحنثا وقد تترك

الحقيقة بدلالة سياق النظم كما في قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء
فليكفر انا اعتدنا للظلمين نارا فمثل هذا الكلام حقيقة في التخيير والاذن
لكل واحد ان يختار ما شاء من الامرين لكن قوله انا اعتدنا قرينة مانعة
عن ذلك عقلا اذ لا اعداد على الاتيان بما اذن فيه وهذه القرينة لفظ خارج
عن هذا الكلام الموضوع للتخيير وكذا كل امر من الامرين مجاز للتوبيخ والانكار
لا حقيقة اذ لا يختص الايمان بمن شاء وكذا الكفر بدلالة العقل وبقوله انا
اعتدنا وقد تترك الحقيقة بدلالة اللفظ في نفسه بان يكون اللفظ متناولا
لافراده لعمومه على سبيل الوضع لكن يختص بالبعض نظرا الى ماخذ اشتقاقه
كما اذا حلف لا ياكل لحما ولا نية له فاكل لحم السمك لم يحنث القياس وان كان
يقتضي حنثه لدخول لحم السمك في عموم اللحم لانه لحم حقيقة لكنه يختص
بدلالة الاشتقاق فان تركيب هذا اللفظ يدل على الشدة والقوة يقال التحم
القتال اي اشتد والملحمة الوقعة العظيمة ثم سمي اللحم بهذا الاسم لقوة فيه
باعتبار تولده من الدم الذي هو اقوى اخلاط الحيوان وليس للسمك دم اذ
لو كانت لما عاش في الماء ويشترط الذبح لحله فكان في لحمه قصور من حيث المعنى
فكان صرف الاسم الى ما له قوة اولى من صرفه الى ما فيه قصور وان كان
الاسم حقيقة فيه وهذا الذي يسميه فخر الاسلام حقيقة قاصرة و

وقد ناقش الشارح فی هذا المثال بمنع کون اللحم ماخوذا مما ذکره والحال ان
المثال مما یکفی فیه مجرد الاحتمال ولا نسلم کونه شاهدا للمدعی هذا هو الموافق
لاکثر الکتب وقد تمسک عامة العلماء فی هذه المسئلة بالعرف ولا منافاة به وکذا
اذا حلف لا یاکل فاکهة ولا نیة له فاکل العنب لم یحنث عند ابی حنیفة
لقصور فی المعنی المطلوب من اللحم وهو القوة فی المثال الاول وزیادة ای
زیادة المعنی المطلوب فی المثال الثانی وبیانه ان الفاکهة مشتقة من التفکه
وهو التنعم وهو امر زائد علی ما یقع به اصل القوام ای الغذاء والعنب والرمان
والرطب یتعلق بها القوام والغذائیة فکان فی هذه الاشیاء وصف زائد
هو الغذائیة وقوام البدن فلهذا لا یتناولها مطلق الاسم الذی وضع للزائد
التابع الذی لیس فیه جهة الاصالة فان قلت لیست هذه الزیادة فی المعنی
المطلوب لان الفاکهة اسم التابع وعند الاطلاق یتناول ما یکون تابعا من کل وجه
اذ هو الفرد الکامل له والذی فیه اصالة من وجه فهو قاصر فی التبعیة من ذلک
الوجه فکیف یصح قوله وزیادة فی الثانی قلت الزیادة فی المعنی علی نوعین
احدهما مکمل للمعنی المطلوب کالضرب والشتم المکملان لمعنی الایلام فی قوله تعالی
ولا تقل لهما اف والثانی مغیر لمعناه وههنا کذلک فان الزیادة مغیرة لمعنی
التبعیة اذ الاصالة تنافی التبعیة ولذلک لا یدخل الاشیاء المذکورة تحت اسم

الفاكهة ووجه كون اقسام القرينة خمسة ان القرينة اما الاستعمال
او الحال او المقال فاشار الى الاول بقوله بدلالة العادة والثانی قسمان
احدهما حال المتكلم والثانی حال ماتكلم فيه فاشار الى الثانی بقوله بدلالة
محل الكلام والى الاول بقوله بدلالة معنى يرجع الى المتكلم ويرجع اليهما اذا كان
معنى من المخاطب كما يقال للامة المغنية انت آمرة السلطان بالعصيان
والثالث ايض قسمان احدهما مايكون سياق الكلام قرينة وهو الذي
اشار اليه بقوله بدلالة سياق النظم والثانی مايكون اللفظ قرينة
بنفسه واليه اشار بقوله بدلالة اللفظ بنفسه والمقابلة حقيقة
بين العادة والحس والعقل وقد اشار الى الاول والثالث واما الثانی
فكما فی الاكل من هذه النخلة وقد يجمع بعض الموانع مع بعض فی بعض المواضع
كما لا يخفى على من له ادنى تتبع واما الصريح فی اللغة الخالص والمراد به ههنا
ما ظهر المراد منه ظهورا تاما بالاستعمال واحترز بالظهور التام عن الظاهر
فانه ظهوره ليس بتام وبالاستعمال عن النص والمفسر لان ظهورهما بقرائن
اللفظية لا بالاستعمال هكذا ذكره الشارح وذكر فی التلويح بعد ذكر
تعريف الصريح والكناية فمثل المفسر والمحكم داخل فی الصريح وقال فی
المنار واما الصريح فما ظهر المراد به ظهورا بينا حقيقة كانت او مجازا

المراد منه حقيقيا او مجازيا واحترز بقوله فی نفسه عن استتار المراد فی الصريح بواسطة غرابة اللفظ او ذهول السامع عن الوضع او عن القرينة وعن انكشاف

وقال فی شرحه المسمی بجامع الاسرار قیل لابد من قید آخر وهو بالاستعمال
لیتمیز عن النص والمفسر والیه اشار فی المیزان الا ان الشیخ ترکه للدلالة
مورد القسمة علیه اذ یکون هذا التقسیم فی بیان وجوه الاستعمال و
قیل لا حاجة الی هذا القید لان تمام الانکشاف یحصل بالتنصیص و
التفسیر کما یحصل بکثرة الاستعمال فعلی هذا یدخل النص والمفسر فی التعریف
ولا یدخل الظاهر اذ لیس فیه الظهور البین بل مجرد الظهور والیه مال
القاضی ابو زید وشمس الائمة ولکن اشتراط الاستعمال اصح بدلالة مورد
القسمة ثم ان المص لم یذکر تعریف الصریح تنبیها علی ان مفهومه ایضا
صریح کافراده وقد اومی فی اثناء البیان الی تعریفه وقد ترک تعریف الکنایة
ایضا ایماء الی ان معانی افراده مستترة کما استتر معناه وقد اومی الی تعریفه
فی اثناء البیان ایض تشحیذا للناظر وتلطیفا للخاطر فمثل قوله بعت واشتریت
ووهبت وحکمه ای حکم الصریح تعلق الحکم بعین الکلام وقیامه ای الکلام
مقام معناه ای اقیمت عبارة الصریح مقام المراد کما اقیم السفر مقام المشقة
بحیث لم یلتفت الیها بل المنظور الیه نفس السفر لکن ههنا المنظور الیه
نفس العبارة فی اثبات المراد سواء کان حقیقة او مجازا من غیر نظر الی ان المتکلم
اراد ذلک المعنی ولم یرد حتی استغنی الصریح عن العزیمة ای النیة فی اثبات

حكمه لان النية انما يحتاج اليها ليتميز بعض محتملات اللفظ فاذا تعين
الواحد منها مرادا بالاستعمال لم يبق اليها حاجة لانه اى الصريح ظاهر المراد
اى ظهورا بينا بحسب الاستعمال فلا يحتاج الى نية المتكلم وحكم الكناية وهى
ما استتر المراد به بالاستعمال انه اى الكناية لا يجب العمل به الا بالنية لانه
مستتر المراد وذلك اى الكناية مثل المجاز اى نظير الكناية المجاز قبل ان يصير
متعارفا فانه قبل ان يصير متعارفا استتر المراد به فيكون كناية ويعلم
منه ان المراد بالكناية فى اصطلاح الاصوليين غير ما اريد بها فى البيان لانها
عند اهل البيان لفظ استعمل فى الموضوع له لكن لا يتعلق به الاثبات و
النفى والصدق والكذب بل ينتقل منه الى ملزومه فيكون هو مناط الصدق
والكذب والنفى والاثبات والكناية عندهم حقيقة وقد يذكر فى مقابلة الحقيقة
فيراد بالحقيقة الصريح منها وهذا معلوم من المفتاح وغيره وليس فيه جمع
بين الحقيقة والمجاز فان الممتنع ارادتهما بالذات والقصد وهو منتف فى الكناية
وقد جعل ارباب الاصول الكناية مشتملة للمجاز فاعرفه وعلم من هذا وجه
ضعف كلام الشارح من ان الكناية لا ينافى ارادة الحقيقة بلفظها او
مبنى الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم لان هذا مبنى على عدم التفرقة
بين الاصطلاحين كما عرفت ولما ورد على ما فهم من تعريف الكناية وهو

ما استتر المراد به انكم جعلتم مثل انت بائن وبتة وبتلة كنايات الطلاق
مع ان المراد منه ظاهر معلوم فاجاب بقوله وتسمية لفظ البائن والحرام و
نحوهما كنايات الطلاق مجاز لا حقيقة يعني لفظ الكناية غير مستعملة في
معناه الاصطلاحي لانها اي هذه الالفاظ معلومة المعاني ولا يكون الكناية
كذلك ثم ان المتوهم يتوهم من كونها معلومة المعاني انه لا ابهام فيها اصلا فكيف
يصح اطلاق هذه اللفظ عليها مجازا فدفعه بقوله لكن الابهام ثابت فيما اي
في شئ يتصل هذه الالفاظ به اي بذلك الشئ وتعمل هذه الالفاظ فيه
اي في ذلك الشئ لان البائن مثلا يدل على البينونة ولا بد لها من محل
يحله ويظهر اثرها فيه ومحلها الوصلة وهي مختلفة متنوعة فقد
يكون بالنكاح وقد يكون بغيره فاستتر المراد بالنسبة الى
محل الذي يظهر اثرها فيه لانا لا ندري اي محل اراده وان كان معناه الذي
هو المراد معلوما في نفسه فان المراد منها البينونة والحرمة ونحوهما وهو
معلوم للسامع الا ان محل عملها مستتر عليه والكناية ما استتر المراد منه
في نفسه وصاحب التلويح مع تصريحه بهذا التعريف في اوائل التقسيم الثاني
اعترض في هذا المقام بانه ان اريد ان مفهوماتها اللغوية ظاهرة غير
مستترة فهذا لا ينافي الكناية لاستتار المراد للمتكلم كما في جميع الكنايات وان

اريد ان ما اراد المتكلم بها ظاهر لا استتار فيه فممنوع كيف ولا يمكن
التوصل اليه الا ببيان من جهة المتكلم وهم يصرحون بانها من جهة
المحل مبهم مستتر المراد كيف ولم يفسروا الكناية الا بما استتر المراد منه سواء
كان ذلك باعتبار المحل او غيره وهو مدفوع بما ذكرنا لان الشق الثاني من الاعتراض
مبني على الغفلة عن هذا القيد اعني قوله في نفسه والحاصل ان المراد منها
في نفسه غير مستتر على السامع بل هو ظاهر واستتار غيره لا يوجب جعله
كناية ولا يوافق مقصودهم فان مقصودهم هو تحصيل نوعي الطلاق الرجعي وغيره
وتحققهما وكون هذه الالفاظ جارية على معناها انسب بذلك كذا التفرقة
بين اعتدي وانت بائن مثلا وحمل الكنايات على ما هو مصطلح اهل البيان بعيد ايضا
كما ذكر في الشرح فلذلك الابهام شابهت هذه الالفاظ الكناية الحقيقية
فسميت هذه الالفاظ بذلك اي باسم الكناية مجازا كما هو طريق الاستعارة
ولاجل هذا الابهام لا لكونها كنايات احتيج الى النية لتعين البينونة عن وصلة
النكاح عن غيرها فاذا زال الابهام بالنية بان نوى البينونة عن وصلة النكاح
وجب العمل بموجباتها اي بمقتضيات هذه الالفاظ انفسها من غير ان تجعل هذه
الالفاظ عبارة عن الصريح من الطلاق ولو كان كذلك لكانت كنايات حقيقة
وكانت معقبة للرجعة ولذلك اي لكونها عاملة بنفسها من غير ان يجعل كنايات

البينونة الى الملزوم وهو الطلاق الموصوف بصفة البينونة فاجاب الشارح بقوله فحمل الخ ص

عن الصريح جعلناها اى هذه الالفاظ بوائن غير معقبة للرجعة كما يدل عليه

معانيها الان لعل موجبا لها عمل بحقائقها والحقيقة اولى بالارادة ما لم يصرف

صارف هذا مذهب علىؓ وزيد بن ثابتؓ وقال الشافعى الواقع بها طلقات رجعية

وهو مذهب عمرؓ وعبد الله ابن مسعودؓ الا فى قول الرجل اعتدى استثناء

من قوله جعلناها بوائن اى تطلق بصفة البينونة فى الكنايات الا فى اعتدى

وكذا فى استبرى وانت واحدة لان الواقع بها رجعى لان حقيقته اى هذا

القول للحساب يقال اعتدى مالك اى احسب عدى مالك ولا اثر لذلك

اى للحساب فى النكاح اى فى قطعه فلا يمكن ان يجعل عاملا بنفسه بخلاف

الالفاظ المذكورة فانها عاملة بنفسها ولهذا جعلت بوائن كما عرفت

والاعتداد يحتمل ان يراد به ما يعد من غير الاقراء كالنعم والدراهم والدنانير

كما يحتمل ان يراد به الاقراء فاذا نوى الاقراء وزال الابهام بالنية وجب

اى ثبت به اى بهذا اللفظ الطلاق بعد الدخول بطريق الاقتضاء ضرورة

ان وجوب عد الاقراء يقتضى سابقية الطلاق تصحيحا للامر والضرورة ترتفع

باثبات واحدة بدون صفة البينونة فلا حاجة الى الزايد وصفا واصلا

فلذلك كان الواقع به واحدا رجعيا ولا يقع به الاكثر وان نوى وقبل الدخول

يجعل هذا اللفظ مستعارا محضا عن الطلاق اذ لا جهة للاقتضاء وارادة

حقيقة الأمر وهو قوله اعتدي بعد الأقراء فينتقل منه الى الطلاق
لان طلاق غير المدخول بها لا يوجب العدة فيكون حينئذ مجازا
محضا للطلاق لانه ليس منطوقا لا تحقيقا ولا تقديرا بخلاف ما بعد الدخول
فان المقتضى من حيث كونه بمنزلة المنطوق صار الطلاق منطوقا فكان
هذا جهة حقيقة وان كان فيه جهة من المجاز من حيث انه ليس بمذكور
فلهذه الاشارة زاد قوله محضا وهو مجاز عن كوني طالق وتقدير الكلام
اعتدي لاني طلقتك لانه اي الطلاق سببه اي سبب وجوب الاعتداد
فاستعير الحكم لسببه اي لعلته يدل عليه لفظ الحكم فانه يذكر في مقابلة
العلة والمسبب يذكر في مقابلة السبب والطلاق علة لوجوب العدة في
وضع الشرع وتخلفه في غير المدخول بها لفقد الشرط وهو الدخول فلا
يرد انه كيف يصح استعارة المسبب للسبب مع انكم منعتم ذلك وكذلك
اي مثل اعتدي استبرئي رحمك لانه بمنزلة التفسير لقوله اعتدي اذ
هو تصريح بما هو المقصود عن العدة وهو طلب براءة الرحم عن الحمل
الا انه يحتمل ان يكون للوطي وطلب الولد ويحتمل ان يكون للتزوج بزوج آخر
فاذا نوى ذلك يثبت الطلاق اقتضاء بعد الدخول وقبل الدخول جعل مستعارا
محضا وقد جاءت السنة مؤيدة لما ذكرنا فقد روي ان النبي عم قال لسودة بنت

بنت زمعة اعتدى ثم راجعها وذلك حين دخل عليها وهي تبكي على من قتل من
اقاربها يوم بدر ترثيهم باشعار اهل مكة فكره النبي عم منها فقال لها اعتدى
فندمت على ذلك فاستشفعت الى النبي عم ووهبت نوبتها الى عائشة وقالت انى
اكتفى بان ابعث من ازواجك يوم القيمة ولكن لك اى مثل قولها اعتدى انت
واحدة مرفوعة او منصوبة او موقوفة وهو الصحيح وعليه عامة مشائخنا
وعن بعضهم انه اذا رفع الواحدة لا تطلق وان نوى لانها لا تصلح نعتا
للطلقة فيكون خبر مبتدأ وان نصبها تطلق من غير نية لان الهاء لا يصلح الا
نعتا للطلقة فان اسكن الهاء فيحتاج الى النية والمختار ان حكم الكل واحد في
الاحتياج الى النية لان العوام لا يميزون بين وجوه الاعراب ثم ان ذلك القول
على تقدير الرفع يحتمل ان يكون نعتا للطلقة بطريق حذف الموصوف واقامة الصفة
مقامه اى انت تطليقة واحدة وبه يقع الطلاق لا بنفسها لا يكون تطليقة
ولكن تكون طالقا فيصير تطليقة قائمة مقام طالق فنعتت به كما نعتت بطالق
او بطريق حذف المضاف والمضاف اليه واقامة صفة المضاف اليه مقام المضاف اى انت ذات
طلقة واحدة ويحتمل ان يكون صفة للمرأة اى انت مرأة واحدة عند قومك او
منفردة عندى او واحدة نساء البلد فى الجمال وقس عليه حالة الوقف والنصب
فاذا زال الابهام بالنية كان قولها انت واحدة دلالة اى دليلا على الصريح اى

الطلاق لاعاملا بموجبه اذ موجبه التوحيد ولا اثر له فی قطع النكاح فلا

يجعل من البوائن بخلاف لفظ البائن ونحوه فانها عاملة بنفسها على ما عرف

ويعلم مما ذكرنا ان كون هذا القول من الكنايات انما هو بتفسير علماء الاصول

لانه من قبيل المحتمل ولكن استتر المراد به دون تفسير علماء البيان ويعلم من ان

تضاعيف البحث انه يجوز ان يجعل قوله الا فی قول الرجل اعتدی استثناء عن

نحو البائن كنايات مجازا ثم الاصل ای الراجح فی الكلام هو الصريح لان الكلام

موضوع للافهام والصريح تام فی الاعلام فاما الكناية ففيها ضرب قصور

من حيث انه ای الكناية بتاويل المذكور يقصر عن البيان ای اظهار المراد بدون

النية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال ليزول ما فيها من استتار المراد

والتردد وظهر اثر هذه التفاوت فيما ای فی الاحكام التی تندرئ بالشبهات مثل

الحدود حتی ان المقر على نفسه ببعض الاسباب الموجبة للعقوبة ما لم يذكر

لفظ الصريح لا يستوجب العقوبة فلو قال جامعت فلانة او واقعتها او وطئتها

لا يحد ما لم يقل نكتها او زنيتها وكلمة ما فی قوله ما لم يذكر مصدرية حينية ای

لا يستوجب العقوبة وقت عدم ذكر لفظ الصريح والقسم الرابع من الاقسام

الاربعة المذكورة فی معرفة وجوه الوقوف ای فی معرفة اقسام ما به الوقوف

الحاصلة بسبب ملاحظة الوقوف على احكام النظم عند المعرفة من اقسام الكتاب

للتنبيه على انها لا تفيد بدون المعرفة والوقوف على معانيها او يقال هذه
الوجوه لما كانت لما به الوقوف فكانت وجوها واقساما للنظم اذ الوقوف
انما هو بالنظم والاقسام المذكورة ههنا اما كلها اقسام المعنى النظم او
الاخيران له والاولان للنظم كما اختلف فيه ويؤمى كلام فخر الاسلام
الى هذا تارة والى ذلك اخرى بل الى انها اقسام الاستدلال مع انها ليست
من اقسامه ويؤمى الى ما يؤمى عبارة فخر الاسلام عبارة المتن فلو ترك
لفظ المعرفة صار الجميع اقساما للنظم ولو ذكر لفظ المعنى يكون الكل اقساما لمعنى
النظم فاورد لفظ المعرفة ليدل على ان المطلوب ههنا هو معرفة هذه الاقسام واما
التنصيص بانها اقسام النظم او المعنى فهو في اول المرة مشكوك فيه والتحقيق ان
هذه الاقسام اقسام النظم الدال على المعنى لكن لما كان المنظور في هذا القسم هو
استدلال السامع المعنى ودلالة النظم على المعنى وثبوت المعنى من النظم جعلت الاقسام
تارة للاستدلال ومرة للمعنى وقد يفرق فيجعل بعضها للنظم وبعضها للمعنى لان العبارة
من اقسام الملفوظ والاشارة بمنزلته وما سواهما يرجع الى المعنى وهي اي الوجوه
اربعة لان المستدل ان استدل بمنطوقه فان كان مسوقا فعبارة والا
فاشارة وان لم يستدل بمنطوقه فان استدل بمعناه اللغوي فدلالة والا فان
استدل بما يفتقر اليه النص عقلا او شرعا فاقتضاء والا فمن التمسكات الفاسدة

الاستدلال بعبارة النص ادرج لفظ الاستدلال للتنبيه على ان الوقوف
بالاحكام انما يحصل به وفيه ايماء الى ما فعله فخر الاسلام والاستدلال باشارته
والاستدلال بدلالته والاستدلال باقتضائه الضمائر راجعة الى النص اما
الاول اى الحكم الثابت بالاول وهو عبارة النص فما اى فحكم سيق الكلام له
اى لاجله واريد به اى بالكلام قصدا وخرج به الاشارة والاشارة اى الثابت
بها ما اى حكم ثبت اى ذلك الحكم بالنظم مثل الاول اى مثل الحكم الثابت بالاول
فى ان كلا منهما ثابت بالنظم الا انه اى الحكم الثابت بالاشارة ما سيق الكلام له
اى لذلك الحكم وكلمة ما نافية والمراد بالنص ههنا كل ملفوظ مفهوم المعنى ظاهرا
او مفسرا حقيقة او مجازا وعبارة النص عين النص والمراد من كون الكلام مسوقا
ههنا ما يكون مسوقا فى الجملة سواء كان مقصودا اصليا كالعدد فى اية النكاح
او غير اصلى بان يقصد فى اللفظ افادة هذا المعنى لكن الغرض التام معنى آخر كاباحة
النكاح فيها حتى لو انفرد عن القرينة صار مقصودا اصليا بخلاف غير المسوق له فانه
ما يكون من لوازم المعنى كعدم انعقاد بيع الكلب من قوله عم ان من السحت ثمن الكلب
والمفهوم من التوضيح ان المراد بالسوق ههنا هو الذى ذكر فى النص كما فى قوله تعالى
للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم ليس سوقه لاجل بيان
فقرهم بل سيق الكلام لبيان ايجاب سهم من الغنيمة لهم اى للفقراء المهاجرين

وفيه اى فى هذا الكلام اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا لها فى مكة بانتقالها
الى الكفار حين استولوا عليها لانه تعالى وصفهم بالفقر وحقيقة الفقر بزوال
الملك لا بالاحتياج وبعد اليد عن المال ولهذا لا يسمى ابن السبيل فقيرا ففى اطلاق
اسم الفقراء عليهم مع كونهم ذوى ديار واموال بمكة دليل على زوال املاكهم
وان الكفار يملكون اموالهم بالاستيلاء بشرط الاحراز خلافا للشافعى ولا يلزم علينا
انه يجوز ان يكون اطلاق الفقراء عليهم بالمجاز لقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين
على المؤمنين سبيلا والمراد السبيل الشرعى لا الحسى لان الاصل هو الحقيقة ومعنى الاية
نفى السبيل عن انفس المؤمنين حتى لا يملكوهم بالاستيلاء او المراد نفى السبيل فى الآخرة
كما نقل عن ابن عباس ويدل عليه ما قبل الاية من قوله تعالى فالله يحكم بينهم يوم القيمة
وقد جعل البعض قرينة المجاز اضافة الديار والاموال اليهم فانها تفيد الملك
واجيب عنه بانها باعتبار ما كان لان فى حمل الاضافة على الحقيقة والفقراء على
المجاز مصيرا الى الخلف قبل تعذر الاصل وهو فاسد اذ مبناه على ان المعتبر فى الحقيقة
والمجاز كون المعنى المراد من افراد الموضوع له وعدم ذلك حالة التكلم لا حالة اعتبار الحكم
من الثبوت والانتفاء والامر بالعكس كما تقرر ثم الاعتبار انما هو للحكم الذى جعل اللفظ
من متعلقاته كما تقرر ايضا فعلى هذا اضافة الديار والاموال ايضا حقيقة لانها
كانت ملكا لهم حال اخراجهم وان لم يكن حال استحقاقهم السهم من الغنيمة وهما

اى العبارة والاشارة سواء فى ايجاب الحكم الا ان الاول احق اى عبارة النص
احق فى ايجاب الحكم عند التعارض من الاشارة للسوق مثاله قوله ع فى النساء
انهن ناقصات العقل والدين فقيل وما نقصان دينهن فقال تقعد
احديهن فى قعر بيتها شطر عمرها اى نصف عمرها لا تصوم ولا تصلى سيق الكلام
لنقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما كما هو مذهب
الشافعى وهو معارض بما روى ابو امامة الباهلى عن النبى ع انه قال اقل الحيض ثلثة ايام
واكثرها عشرة ايام وهو عبارة فرجحناه على الاشارة واما دلالة النص
اى الحكم الثابت بها وتسمى فحوى الخطاب اى معناه ولحن الخطاب اى فحواه ومفهوم
الموافقة فما اى فحكم ثبت ذلك الحكم بمعنى النص لغة لا استنباطا بالرأى اى بالمعنى
اللغوى لا الشرعى المستنبط بالراى كالنهى اى كالحكم الثابت بالنهى عن التافيف
وهو حرمة الضرب فى التافيف اظهار السامة بالتلفظ بكلمة اف فانه يوقف به
اى بالنهى عن التافيف على حرمة الضرب من غير واسطة التامل والاجتهاد لان كل من
يعرف لغة العرب يعرف هذا الحكم من النص والثابت بدلالة النص مثل الثابت
بالاشارة فكما ان الثابت بها يضاف الى النص لا الى الراى كذلك الثابت بالدلالة حتى
صح اثبات الحدود والكفارات بدلالة النصوص كاثبات الحد عندهما فى اللواطة
بدلالة نص ورد فى الزنا فان المعنى الذى يفهم منه قضاء الشهوة بسفح الماء فى محل محترم

مشته وهذا موجود في اللواطة وكاثبات الكفارة عندنا في الاكل
والشرب بدلالة نص ورد في الوقاع لان المعنى الذي يفهم منه موجب
للكفارة وهو الجناية على الصوم وهي مشتركة بينهما مع عدم صحة اثباتهما
بالراي لان الحدود شرعت عقوبة وجزاء على الجناية والكفارات شرعت
ماحية للاثام ولا مدخل للراي في معرفة مقادير الاجزية ومعرفة ما به يحصل
ازالة الاثام ولا يعلم حقيقتهما الا الملك العلام الا انها اي الدلالة عند
التعارض دون الاشارة كما ان الاشارة دون العبارة مثاله ثبوت حكم
الكفارة في قتل العمد عند الشافعي من دلالة النص الوارد في الخطأ فيعارضه
قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيه حيث جعل كل جزاءه
جهنم فيكون اشارة الى نفي الكفارة فرجحت على دلالة النص **فان قيل**
المراد جزاء الآخرة والا لكان فيه اشارة الى نفي القصاص **قلنا** القصاص جزاء
المحل من وجه والجزاء المضاف الى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه ولو سلم
فالقصاص يجب بعبارة النص الوارد فيه ثم النزاع في كون دلالة النص قياسا
اولا يرجع الى اللفظ فلا فائدة في ذكره واما المقتضى على اسم الفاعل من الاقتضاء
بمعنى الطلب والشرع متى دل على الزيادة في الكلام لصيانته عن اللغو ونحوه فالحامل
على الزيادة وهو صيانة الكلام او نفس تلك الكلام على الرايين هو المقتضي

على صيغة اسم الفاعل والمزيد هو المقتضى على صيغة اسم المفعول ودلالة الشرع

على ان هذا الكلام لا يصح الا بالزيادة او طلب هذا الكلام للزيادة هو الاقتضاء

فزيادة اى مزيد على النص اى الذى مر معناه ثبت لزيادة شرعا لا لغة شرطا

لصحة المنصوص عليه وجه الشارح المحقق تذكير الضمير بتاويل الزيادة بالمزيد و

نصب شرطا على انه مفعول له لما لم يستغن المنصوص عليه عنه اى عن المزيد

فوجب تقديمه اى المزيد لاجل تصحيح المنصوص عليه هذه الجملة جواب عن قوله

لما لم يستغن عنه وهو مع جوابه مستانف فقد اقتضاه اى المزيد النص لصحته

فكان من شروطه والشرط مقدم على المشروط فعلم ان هذه لتعليل الجملة السابقة

والفاء كما تدخل على المعلول تدخل على العلة لانها للترتيب فقد يعتبر الترتيب في

الملاحظة وقد يعتبر في الوجود والمعلول وان كان مرتبا على العلة في الوجود لكن

يجوز ان يكون مقدما في الاعتبار وعلم من هذا التعليل وجه تسميته بالمقتضى

فصار تفريع على ما قبله المقتضى على لفظ اسم المفعول بحكمه اى باعتبار حكمه حكما

للنص وانما قال بحكمه حكما للنص ولم يكتف على قوله حكما للنص لان نفس المقتضى

ليس بحكم له وقال الشارح المحقق فصار المقتضى بحكمه اى مع حكمه حكمين للنص

ومضافين اليه لان حكم المقتضى تابع له اى للمقتضى وهو اى المقتضى تابع للمقتضى

فيكون المقتضى مضافا اليه بالذات وحكمه بواسطته كشراء القريب فانه موجب

تعليل لما سبق فلزم المخالفة بين العلماء بانه لا مخالفة لانه علم من هذا التعليل ١٢ صاحبزاده صاحب

فانه موجب للملك والملك في القريب يوجب العتق فكان الملك مع حكمه وهو
العتق مضافين الى الشراء لا يقال هذا يقتضي ان يكون المقتضِي على صيغة
اسم الفاعل هو الاصل وتوقفه على المقتضَى على صيغة اسم المفعول يوجب
ان يكون تبعا والشيء الواحد لا يجوز ان يكون اصلا وتبعا لانا نقول المراد
من كون المقتضِي على صيغة اسم الفاعل اصلا انه لا يثبت في ضمن المقتضَى على
صيغة اسم المفعول وانما يثبت قصدا وابتداء ومن تبعية المقتضَى على صيغة
اسم المفعول لانه يثبت ضمنا ولا يلزم من توقفه عليه تبعيته له
كالصلوة توقفت على الوضوء وهي اصل له وليست تبع له وقد علم مما
ذكره جميع شرائط المقتضى فان ثبوته لما كان بطريق التبعية يلزم ان
يكون صالحا للتبعية المقتضى فاذا قال لعبده اعتق هذا العبد عن كفارة
يمينك لا يصح التكفير ولا يثبت عتق المامور بهذا الامر اقتضاء لصحته اي
الامر كما يثبت البيع اقتضاء لصحة قوله اعتق عبدك عني بالف لان اهليته
الاعتاق اصل لسائر التصرفات فلا يصلح تبعا لبعض فروعها وكذا لو قال العبد
تزوج اربعا لا يثبت العتق اقتضاء لما بينا وكذا لا يجوز ان يجعل الكفار مخاطبين
بالشرائع عندنا بان يجعل الايمان ثابتا اقتضاء وكذا لا يثبت الفعل الحسي
بطريق الاقتضاء في ضمن القول كالقبض في قوله اعتق عبدك عني بغير شيء حتى لو

لو اعتقه يقع عن المامور لا عن الآمر عند الطرفين لان الفعل الحسي لا يصلح
تبعا للقول وقال ابو يوسف انه يصح عن الآمر وثبوت الملك بطريق التبعية
من غير قبض مع كونه شرطا لانه ثابت اقتضاء فيستغني عن التسليم كما يستغني
البيع عن القبول مع كونه ركنا فيه وكذا يلزم ان يكون ثابتا بشروط المقتضي على
صيغة اسم الفاعل لا بشروط نفسه اظهارا للتبعية ولو اعتبر شرائط نفسه
لصار مقصودا بنفسه فلزم اعتبار شرائط المتبوع كالعبد يصير مقيما وان كان في غير موضع
الاقامة بنية الاقامة من المولى وكذا الجندي بنية السلطان والمرأة بنية الزوج
وكذا يلزم ان لا يتغير المذكور عند التصريح به اذ لو تغير لصار التبع مبطلا للاصل
ويلزم ان لا يصح به اذ لو صرح به لما احتيج الى اثباته اقتضاء وحينئذ يكون
ثابتا بشروط نفسه لا بشروط المقتضي وفي شروط المقتضي ان كان مما يحتمل السقوط
في الجملة فلا يثبت وان كان مما لا يحتمل السقوط اصلا فيثبت هذا خلاصة
ما في كتب هذا الفن والثابت به اي بالمقتضى على صيغة اسم المفعول يعدل
اي يساوي الثابت بدلالة النص الا عند التعارض اي معارضة ما ثبت بالاقتضاء
به اي بما ثبت بدلالة النص فان الثابت بها اقوى لانها ثابت بالمعنى اللغوي
فكان ثابتا من كل وجه بخلاف المقتضى فانه من موجبات الكلام شرعا للحاجة لا لغة فكان
ضروريا ثابتا من وجه دون وجه لعدم ثبوته فيما سوى الضرورة مثاله اذا

سحر چون خسرو خاور علم بر کوهساران زد / بدست مرحمت یارب در امیدواران زد

او صل رجل من رجل الى رجل انه قال لك قولان احدهما اعتق عني بالف رقبة
وثانيهما انت خائن فلا تشتر لي شراك نعل ينبغي ان يصير معزولا ولو اعتق
العبد يقع عن المامور لا عن الآمر لان القول الثاني يدل على عزله عن شراء القليل و
الكثير بقرينة انت خائن ومدلوله كان نفي شراء شراك النعل لكن يفهم منه
لغة انه عزله عن شراء الكثير بالطريق الاولى وقد يشكل على السامع الفصل بين
المقتضى والمحذوف لان كلا منهما غير مذكور يزاد على الكلام لصحته وهو
اي المحذوف ثابت لغة لانه عبارة عن شيء اسقط عن الكلام اختصارا
لدلالة الباقي عليه فكان ثابتا لغة والمقتضى ثابت شرعا لا لغة وهذا مذهب
المتاخرين فانهم لما راوا ان العموم متحقق في بعض ما ترى انه من قبيل
الاقتضاء وهو المحذوف ومع عدم العموم في المقتضى جعلوه قسما آخر وذهب
المتقدمون الى ان المحذوف من قبيل المقتضى مع حكمهم بانتفاء العموم
في المقتضى وعرفوه انه جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق شرعا او
عقلا او لغة فانه يشتمل الجميع وتابعهم الامام ابو زيد من المتاخرين
ومال اليه الشارح المحقق وآية ذلك اي علامة الفصل بين المقتضى
والمحذوف ان ما اقتضى غيره اي غير المقتضى على صيغة اسم الفاعل ثبت
وتقرر عند صحة الاقتضاء اي عند وجود المقتضى على لفظ المفعول

واذا كان ما يحتاج اليه المنطوق محذوفا فقدر مذكورا اى فاعتبر
المحذوف مذكورا انقطع ما تعلق بالمذكور عن المذكور كما فى قوله تعالى
واسئل القرية فان السوال فيه وان كان واقعا على القرية لكن عند
التصريح بالمحذوف يتحول السوال عن القرية الى المحذوف وهو الاهل
فعلم ان قوله عند التصريح به اى بالاهل يتعلق بقوله يتحول ثم ان
الاشتباه فى بعض المواد بعد ثبوت الامتياز بين مفهومى المحذوف
المقتضى وبين ما يصدق عليه فى بعض المواد لا يضر فى المطلوب وهو ان
المحذوف يغاير المقتضى وان له حكم العبارة فكلما كان الزيادة لاجل حكم
شرعى لا لغوى كان من قبيل الاقتضاء وكلما كان الامر بالعكس كان من قبيل
المحذوف وكلما تصح ارادة العموم كان من قبيل المحذوف وكلما لا تصح كان
من قبيل المقتضى فهذه الاعتبارات انما تتحقق بعد تحقق التغاير
بينهما ولو لم يكن بينهما تغاير لما حصلت تلك الاعتبارات فعلم ان التفرقة
بينهما ارجح ثم ان الثابت بمقتضى النص لا يحتمل التخصيص لان التخصيص
يعقب التعميم بحيث لا يوجد التعميم لا يوجد التخصيص حتى ان من حلف
لا يشرب ونوى شرابا دون شراب لا تعمل نيته لان المقتضى على صيغة
المفعول لا عموم له عندنا فلا تخصيص له ايضا وصحة اعتبار شراب دون

شراب انما يكون لو كان عاما فيختص بالنية واما كونه هذه العبارة من قبيل الاقتضاء باعتبار ان الشرب يقتضي المشروب فيكون المشروب مرادا بالاقتضاء فلا يجوز نية الخصوص فيه بان يراد مشروب دون مشروب لعدم العموم عندنا فيكون حانثا بشرب كل مشروب لحصول المحلوف عليه خلافا للشافعي فان المقتضى عنده بمنزلة النص يقبل العموم والتخصيص انما يكون فيما يحتمل العموم هذه مقدمة اخرى للدليل الذي اشرنا اليه فيما سبق للربط وكذلك اي مثل الثابت بمقتضى النص الثابت بدلالة النص لا يحتمل التخصيص هذه الجملة لبيان وجه التشبيه لان معنى النص اذا ثبت كونه علة لغة كما مر يثبت به تناوله لغة وحيث ثبت به تناوله لغة لا يحتمل ان يكون معنى النص غير متناول وغير علة لان المعنى شيء واحد فلو قلنا بالتخصيص لا يكون علة لهذا الحكم في بعض المواد فيلزم كونه علة للحكم وغير علة له وهو محال واما الثابت باشارة النص فيحتمل ان يكون عاما يخص منه لانه اي الثابت باشارة النص ثابت بصيغة الكلام مثل الثابت بالعبارة والعموم باعتبار الصيغة فكما ان صيغة العبارة تفيد العموم ثم يجوز تخصيصه كذلك الاشارة تفيد العموم ثم يجوز تخصيصها هذه الجملة ما ذكره شمس الائمة السرخسي وغيره وقال الامام ابو زيد ومن يحذو حذوه انه لا يحتمل التخصيص واعلم ان عامة اصحاب الشافعي

قسموا دلالة اللفظ الى منطوق ومفهوم وقالوا دلالة المنطوق مادل عليه اللفظ في محل النطق وجعلوا ما سميناه عبارة واشارة واقتضاء من هذا القبيل وقالوا دلالة المفهوم مادل عليه اللفظ لا في محل النطق ثم قسموا هذا المفهوم الى موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه موافقا في الحكم للمنطوق ويسمونه فحوى الخطاب ولحن الخطاب ايضا وهذا هو المسمى بدلالة النص عندنا والى مفهوم مخالفة وهو الذي يكون المسكوت عنه مخالفا للمنطوق به في الحكم ويسمونه دليل الخطاب وهو المعني عندنا بتخصيص الشئ بالذكر وسنبين ذلك

فصل في الوجوه الفاسدة

ومن الناس من عمل في النصوص اى استدل بها بوجوه اخرى غير ما ذكرنا وهي اى تلك الوجوه فاسدة عندنا منها اى من تلك الوجوه الفاسدة ما قال بعضهم ان التنصيص على الشئ باسم العلم اى بالاسم الذي ليس بصفة سواء كان اسم جنس كالماء في حديث الغسل من قوله عم الماء من الماء والاشياء الستة في حديث الربوا واسماء علما يوجب التخصيص اى تخصيص الحكم بالمنصوص عليه ونفي الحكم عما عداه اى ما عدا المنصوص عليه وهذا من قبيل عطف التفسير ويسمى هذا مفهوم اللقب وهذا فاسد لان النص لم يتناوله اى المحل الذي اوجب الحكم فيه بالمفهوم فكيف يوجب النص الحكم فيه اى في ذلك المحل نفيا اى من حيث النفي او اثباتا اى من حيث الاثبات فان النفي والاثبات من اوصاف

التناول فحيث لم يوجد التناول كان عدم وجود صفته اولى وفائدة التخصيص عندنا ان يتامل المستنبطون فى علة الحكم فيثبتون الحكم بها فى غير المنصوص عليه لينالوا درجة المجتهدين وثوابهم وهذا لا يحصل اذا ورد النص عاما متناولا للجنس واعلم ان القائلين بالمفهوم قد ذكروا له شروطا منها ان لا يظهر اولوية المسكوت عنه من المنطوق بالحكم الثابت للمنطوق ولا مساواة له ولا خرج مخرج العادة ولا يكون المنطوق سوالا اوحادثة ولا يعلم المتكلم بان السامع يجهل بهذا الحكم المخصوص قال فى التلويح وقالوا فى آخر ذكر الشرائط او غير ذلك مما يقتضى تخصيص المنطوق بالذكر فعلم ان شرط المفهوم المخالف ان لا يظهر تخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير نفى الحكم عن المسكوت عنه ومنها اى من تلك الوجوه ما اى وجه قال الشافعى وغيره به من ان الحكم متى علق بشرط او اضيف الى مسمى بوصف خاص اوجب ذلك اى كل واحد من التعليق والاضافة نفى الحكم عند عدم الشرط او الوصف فيكون عدم الحكم المعلق بالشرط والمقيد بالوصف فى غيرهما ثابتا عنده بالتعليق والتقييد ويكون الحكم المعدوم عنده حكما شرعيا حتى يصح تعديته وعندنا هو معدوم بالعدم الاصلى الذى كان قبل التعليق والتقييد فلا يكون حكما شرعيا حتى لا يصح

تعدیته وعندنا هو معدوم بالعدم الاصلی الذی کان قبل التعلیق
والتقیید فلا یکون حکما شرعیا حتی لا یصح تعدیته ؁ واعلم ان
الشرط یطلق فی العرف العام علی ما یتوقف علیه وجود ذلک الشیٔ
فیتناول الشرط والعلة وعند المتکلمین والحکماء ما یتوقف علیه
الشیٔ ولا یکون داخلا فیه ولا یکون مؤثرا فیه وفی اصطلاح النحاة
ما دخل علیه شیٔ من الادوات المخصوصة الدالة علی سببیة الاول
ومسببیة الثانی ذهنا او خارجا سواء کان علة للجزاء او معلولا له
او غیر ذلک ومحل النزاع هو الشرط النحوی الذی علق الحکم علیه کالدخول
فی ان دخلت الدار والمراد بالوصف ما یکون قیدا فی الذات سواء کانت
نعتا نحویا نحو فی الغنم السائمة زکوة او لا نحو فی سائمة الغنم زکوة ولهذا
ای ولان عدم الشرط والوصف یوجب عدم الحکم لم یجوز الشافعی نکاح
الامة عند فوات الشرط وهو عدم الطول اعنی زیادة المال بحیث یقدر
بها علی نکاح الحرة او فوات الوصف وهو کون الامة مؤمنة المذکورین
فی قوله تعالی وَمَن لَّم یَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا اَن یَّنكِحَ الْمُحْصَنٰتِ الْمُؤْمِنٰتِ فَمِمَّا
مَلَكَتْ اَیْمَانُكُم مِّن فَتَیٰتِكُمُ الْمُؤْمِنٰتِ فلا یجوز نکاح الامة وان کانت
مؤمنة عند الطول لفوات الشرط الذی علق علیه جواز النکاح وهو

عدم الطول ولا نكاح الامة الكتابية وان لم يوجد الطول لفوات الوصف الذي
قيد به الحكم وهو الايمان فى قوله تعالى من فتياتكم المؤمنات فيصير مفهوم
هذه الآية مخصصا عنده لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وعندنا لما
لم يدل على نفى الجواز لا يصلح مخصصا على ما هو مذهبه من ان المخصص لا
يجب ان يكون موصولا بالعام ولا ناسخا له على ما هو مذهبنا انه نسخ لا
تخصيص لان الناسخ يجب ايضا ان يكون حكما شرعيا لا عدما اصليا والفتى
والفتات الشاب والشابة وسمى العبد والامة بهما وان كانا كبيرين لانهما
لا يوقران توقير الكبار لرقهما او حاصله اى حاصل ما قال الشافعى انه اى
الشافعى الحق الوصف اى الذى قيد به الاسم بالشرط فى كونه موجبا العدم
الحكم عند عدمه لانه لو لم يكن الوصف لثبت الحكم بمطلق الاسم كما انه لولا
الشرط لثبت الحكم فى الحال واعتبر التعليق بالشرط عاملا فى منع انعقاد الحكم
الى زمان وجود الشرط دون انعقاد السبب فكان السبب موجودا موجبا للحكم
فى الحال لكن التعليق منع وجوده الى زمان تحقق الشرط فكان عدمه مضافا
الى عدمه فكان حكما شرعيا يصح تعديته وعندنا التعليق يمنع السبب عن
الانعقاد فلا يكون السبب موجودا موجبا للحكم فى الحال ولذلك اى لاجل ان
التعليق يؤثر فى منع الحكم دون السبب ابطل اى الشافعى تعليق الطلاق والعتاق

بالملک بان قال لاجنبیة ان تزوجتک فانت طالق لان السبب لما کان
موجودا عند التعلیق لا بد لانعقاده من وجود الملک فی المحل لانه ینعقد
بدون الملک فیشترط الملک فی المحل لتقریر السبب ثم یتاخر الحکم الی زمان
وجود الشرط بالتعلیق فاذا خلی المحل عن الملک لغی وکذلک جوز الشافعی
التکفیر بالمال قبل الحنث لان الوجوب ای وجوب الکفارة حاصل بالسبب علی
اصله ای اصل الشافعی ووجوب الاداء متراخ عنه ای عن السبب بالشرط
ای بسبب التعلیق بالشرط وهذا کتعجیل الدین المؤجل ثم انه لما قید جواز التکفیر
بالمال اراد ان یبین وجهه فقال والمالی ای الواجب المالی یحتمل الفصل ای
الفرق بین وجوبه ووجوب الاداء فان من اشتری شیئا الی شهر یثبت الوجوب
بنفس العقد ولا یثبت وجوب الاداء الی حلول الاجل فعدم وجوب الاداء لا یدل
علی عدم نفس الوجوب واما الواجب البدنی فلا یحتمل الفصل ای الفرق بین وجوب
الاداء ونفس الوجوب بل لیس الوجوب الا وجوب ادائه لان الصلوة مثلا لیست الا
افعالا معلومة فوجوبها لیس الا وجوب ادائها وهکذا حکم الصوم فعدم وجوب
الاداء فیه یوجب عدم اصل الوجوب ضرورة فلما تاخر وجوب الاداء الی وجود الشرط
بالاجماع لم یبق اصل الوجوب واذا انتفی اصل الوجوب قبله لا یجوز الاداء قبل
الوجوب ولهذا لا یجوز التکفیر بالصوم قبل الحنث والسر فی ذلک ان المال یغائر

الفعل فيجوز ان يتصف المال بالوجوب ولا يثبت وجوب الاداء الذي هو الفعل

اما البدني فليس الا الفعل فلا ينفك وجوبه عن وجوب ادائه وانا نقول

بان اقصى درجات الوصف اذا كان مؤثرا ان يكون علة للحكم كما في قوله تعالى

الزاني والسارق فان وصف الزنا والسرقة مؤثر في وجوب الحد والقطع لان

الحكم متى رتب على الاسم المشتق يكون ماخذ اشتقاقه علة له ولا اثر للعلة

في النفي اي لا يدل عدمها على عدمه بلا خلاف اذا لم يثبت اختصاصه بها

فكذلك عدم الوصف الذي هو في معنى العلة لا يدل على عدم الحكم اذا لم يثبت اختصاصه به

وكون الوصف بمعنى العلة اعلى درجاته وقد يكون بمعنى الشرط كما سيأتي

وقد يكون اتفاقيا وهو ادنى احواله وهو لا يوجب العدم بلا خلاف ولو كان

الوصف شرطا اي في معناه وملحقا به فعدمه لا يدل على عدمه ايضا

لان عدم الشرط لا يدل على عدم الحكم عندنا فالشرط داخل على السبب نحو انت

طالق لانه المذكور دون الحكم ففي قوله ان دخلت الدار فانت طالق قد علق

قصدا التطليق عند الشرط لا في الحال فمنعه اي منع الشرط اي التعليق به السبب

من اتصاله اي السبب بمحله اي محل الحكم وهو المرأة وبدون الاتصال بالمحل

لا ينعقد المعلق وهو انت طالق في المثال المذكور سببا لوقوع الطلاق فالسبب

وهو انت طالق لا يجعله معدوما ولكن يجعل التعليق مانعا من وصوله الى المحل

واذا لم يتصل الى المحل لم يصر علة لان العلة الشرعية لا تصير علة قبل وصولها

الی محلها وکان ینبغی ان یلغو لا ان وصوله لما کان مرجوا بوجود الشرط جعلناها
کلاما صحیحا ولهذا ای ولان المعلق بالشرط لاینعقد سببا لو حلف لا یطلق
فعلق الطلاق بالشرط لایحنث مالم یوجد الشرط فی الیمین الاولی وهذا مذهب
الشافعی ایضا فیکون الزاما علیه وهذا ای دخول الشرط فی الطلاق والعتاق و
نحوهما بخلاف خیار الشرط فی البیع لان الخیار داخل علی الحکم دون السبب وهو البیع
لانه ثبت علی خلاف القیاس لضرورة دفع الغبن والضرورة تندفع بدخوله
فی مجرد الحکم بان ینعقد السبب ویتاخر الحکم لحصول المقصود بذلک حیث
یمکن لصاحب الخیار فسخ البیع بدون رضاء صاحبه ولا یجوز ذلک فی السبب لان
دخوله علیه دخول علی الحکم لانه تابع للسبب وانما کان ثبوت الخیار فی البیع علی خلاف
القیاس لانه یصیر بالشرط قمارا لانه تملیک وتعلیق التملیک بالشرط فی معنی القمار ولهذا
نهی النبی ﷺ عن بیع وشرط ولهذا ای لاجل ان الخیار داخل علی الحکم دون السبب لو حلف
لا یبیع فباع بشرط الخیار یحنث لان البیع قد تحقق ولا یمنعه شرط الخیار عن الانعقاد
واما الطلاق والعتاق فیحتملان الشرط والاصل دخول التعلیق علی السبب کیلا یختلف
الحکم عن السبب فالشرط فیهما داخل علی السبب واذا ثبت ان التعلیق تصرف فی
السبب باعدامه ای السبب ای یمنع وصوله الی المحل الی زمان وجود الشرط لا فی الحکم
ای السبب کما قال الشافعی صح تعلیق الطلاق والعتاق بالملک بان قال لاجنبیة

ان تزوجتک فانت طالق وان اشتریت عبدا فهو حر وذلک لان التعلیق قبل
وجود الشرط یمین ومحل الالتزام بالیمین الذمة وهی موجودة فاما الملک فی
المحل فانما یشترط لایجاب الطلاق والعتاق وهذا الکلام لیس بایجاب لما ذکرنا فلا
یشترط الملک فی الحال وبطل التکفیر بالمال قبل الحنث لان الیمین سبب لوجوب
بشرط الحنث لا فی نفسها لانها موجبة للبر الذی هو ضد الحنث الموجب للکفارة
فالتقدیر ان حنثت فعلی کفارة تلک الیمین فیمنع التعلیق بالحنث الیمین عن
صیرورتها سببا للکفارة فی الحال لکنها بعرضیة ان تصیر سببا فصحت الاضافة
الیها فقبل ان تصیر سببا بالحنث لا یتصور الاداء کما لا یتصور قبل الیمین وفرقه
ای فرق الشافعی بین الواجب المالی والبدنی بان ینفصل نفس الوجوب عن
وجوب الاداء فی المالی فینعقد السبب وان لم یجب الاداء بخلاف البدنی ساقط
ای باطل لان حق الله تعالی ای الواجب علی العبد فی المالی هو العبادة وهو المراد
بقوله فعل الاداء مؤخرا ای الفعل الذی هو الاداء ویباشر العبد هذا الفعل بخلاف
هوی النفس ابتغاء لمرضاة الله تعالی والمال لا یکون مقصودا فی ذلک بل هو الة
التی یتادی بها الواجب فتصیر الحقوق المالیة کالبدنیة فی ان المقصود بالوجوب
هو فعل الاداء وان تعلیق وجوب الاداء بالشرط یمنع تمام السببیة فیهما جمیعا
وان وجوب الاداء یغایر نفس الوجوب فی البدنی ایضا لان نفس الوجوب عبارة

عن اشتغال الذمة بالشئ ووجوب الاداء عبارة عن لزوم تفريغ الذمة عما
تعلق بها وبيانه ان للفعل معنى مصدريا وهو الايقاع ومعنى حاصلا بالمصدر
وهي الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلك الحالة هو نفس الوجوب ولزوم ايقاعها
واخراجها من العدم الى الوجود وهو وجوب الاداء فالوجوب في كل منهما صفة
لشئ آخر فانه في الاول صفة للوقوع وفي الثاني صفة للايقاع فالنائم يجب عليه
الصلوة نظرا الى وجود السبب واهلية المحل بمعنى انه يجب عليه بالفعل وقوع تلك
الهيئة واما ايقاعها فلا يجب عليه بالفعل بل بعد زوال العذر وبهذا التقرير
يندفع كثير من الشبهات الواردة في هذا المقام وانما يقصد عين المال في حقوق
العباد اشارة الى بيان تقييد الحكم بحق الله تعالى وبيانه ان الواجب للعبد مال
لا فعل الاداء لان المقصود حصول ما ينتفع به العبد ويندفع به الخسران و
ذلك بالمال دون الفعل ولهذا اذا ظفر بجنس حقه واخذه تم الاستيفاء ومن
هذه الجملة اي من الوجوه الفاسدة ما اي وجه قال الشافعي ان المطلق محمول
على المقيد وان كانا اي المطلق والمقيد واقعين في حادثتين مثل كفارة القتل
وسائر الكفارات قال الله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة
وقال في كفارة الظهار واليمين فتحرير رقبة بدون قيد المؤمنة فنحن
نجري المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده والشافعي يحمل المطلق على المقيد

لان قيد الايمان زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب نفي الحكم عند عدمه
اى القيد فى المنصوص عليه وهو كفارة القتل ههنا ويوجب نفيه فى
نظائره من الكفارات بيان للنظائر لانها اى الكفارات جنس واحد لان كلها
شرعت للستر والزجر وهذا كما تعدى تقييد الايدى بالمرافق فى الوضوء الى
نظيره وهو التيمم لان كلا منهما طهارة وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد
وان كان فى حادثة واحدة فكيف فى حادثتين بعد ان يكونا اى المطلق و
المقيد واردين فى حكمين مثال الحادثة الواحدة هو الظهار والحكمان هما الكفارة
بالصوم والكفارة بالطعام واحد الحكمين مقيد والآخر مطلق كما سيجئ
والحادثة اعنى الظهار واحدة لامكان العمل بهما اى بالمطلق والمقيد لان الاطلاق
ينبئ عن التوسعة على المخاطب والتقييد ينبئ عن التشديد فعند امكان
العمل بهما لا يجوز ابطال واحد منهما ففى الحادثتين يمكن العمل بكل واحد منهما اذ
يجوز ان يكون التوسعة مقصود الشارع فى حكم حادثة والتضييق فى حكم حادثة
اخرى بخلاف الحكم الواحد فى الحادثة الواحدة فانه لا يمكن الجمع بينهما لان
الاطلاق والتقييد يتنافيان فلا يتصور ان يكون الحكم الواحد فى حادثة واحدة
مطلقا ومقيدا فيجب الحمل وتفصيل المقام انه اذا ورد المطلق والمقيد لبيان
الحكم فاما ان يختلف الحكم او يتحد فان اختلف فان لم يكن احد الحكمين

موجبا للتقييد الآخر اجري المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده مثل اطعم رجلا و
اكس رجلا عاريا وان كان احدهما موجبا للتقييد الآخر بالذات او بالاستلزام حمل
المطلق على المقيد مثل اعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة وان اتحد الحكم
فاما ان يكون منفيا او مثبتا ففي الاول لا حمل وفي الثاني اما ان يختلف الحادثة
او تتحد ففي الاول لا حمل عندنا خلافا للشافعي كما مر في المثال وفي الثاني اما ان يكون
الاطلاق والتقييد في السبب ونحوه اما في السبب فكقوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد من
المسلمين وادوا عن كل حر وعبد واما في الشرط فمثل قوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود
ولا نكاح الا بولي وشاهدي عدل والا ففي الاول لا حمل وفي الثاني يحمل اتفاقا كقراءة
ابن مسعود رضي ثلثة ايام متتابعات وقراءة العامة فصيام ثلثة ايام لامتناع
الجمع بينهما ضرورة ان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع لموافقة المامور به والمقيد
يوجب عدم اجزائه لمخالفة المامور به والسر في التفرقة ان الحكم الواحد يجوز
ان يكون له اسباب مختلفة ولا تزاحم في الاسباب وفائدة التقييد الدلالة على
ان المقيد اولى بالسببية فتجب الصدقة عن الكافر بالنص المطلق وعن المسلم
بالنص المقيد بخلاف ما اذا كان الحكم واحدا في حادثة واحدة فانه يمتنع ان
يكون الصوم مثلا الا على صفة التتابع مجزيا او غير مجزي لان وجوب الصيام الكاملة
المتابعة لا لان وجوب المقيد يقتضي عدم وجوب المطلق بالمفهوم بل لان

وجوب المقيد يوجب عدم اجزاء غيره بالعدم الاصلي والمطلق يوجب اجزاءه
فيكون بينهما تناف بقي ان هذا انما هو لخصوصية حكم الوجوب اذ لو كان
الحكم هو الجواز لما تحقق لمنافاة بما ذكرنا من البيان ويكون فائدة التقييد
بيان استحبابه كما قالوا في السبب فان قلت يجوز ان يكون الواجب امرين
مطلقا ومقيدا على التخيير قلت هذا نسخ لوجوب المقيد من حيث هو مقيد
فان التخيير يرفع حرمة ترك المقيد قال ابو حنيفة ومحمد هذا تائيد بما
استنبطوا من فروعهما من ان المطلق لا يحمل على المقيد اذا وردا في حكمين
فانهما قالا فيمن قرب المرءة التي ظاهر منها في خلال الصوم ليلا عامدا
او ناسيا او نهارا ناسيا لا عامدا اذ لو جامعها في النهار عامدا فسد صومه
ووجب عليه الاستيناف بالاتفاق لانقطاع التتابع انه يستانف مقولة
قال وقال ابو يوسف والشافعي لا يستانف لان تقديم الكل وان كان فائتا
الا انه لو اتم وقع البعض قبل المسيس ولو استانف وقع الكل بعده فكان الاتمام
اقرب الى الامتثال وجوابهما ان المامور به تقديم الكل لا البعض وقد فات ولو
قربها في خلال الاطعام لم يستانف لان شرط الاخلاء اي الشرط الذي هو اخلاء
الصوم والاعتاق عن المسيس مثبت لضرورة شرط آخر وهو التقديم على
المسيس اي القربان وبيانه ان الاخلاء عن المسيس شرط للصوم بمقتضى قوله تعالى

فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا فانه يدل صريحا على ان
التقديم شرط فيه وذلك يقتضي اخلاء الصيام عن المسيس اذ لا يتصور التقديم
بدون الاخلاء وذلك اى شرط التقديم منصوص عليه فى الاعتاق وهو قوله
تعالى فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا والصيام كما علمت دون الاطعام قال الله تعالى
فاطعام ستين مسكينا فانه لا يدل على التقديم فلا يثبت ما يثبت فى ضمنه
من الاخلاء ولم يجز اشتراط التقديم فيه حملا له على اخويه لانهما حكمان مختلفان
فعلم انهما لم يجوز احمل المطلق على المقيد فى حكمين مختلفين وعلم ايضا وجه ما ذهب
اليه من وجوب الاستيناف فانه لما وجب الاخلاء بالاقتضاء فقد وجب امران
التقديم والاخلاء وقد عجز عن الاول وقدر على الثانى فيجب عليه ما قدر عليه
وذلك بالاستيناف ولا يدل عدم جواز المجامعة قبل التكفير فى الاطعام على
اشتراط التقديم لان ذلك لامر آخر وهو احتمال قدرته على الصيام او الاعتاق
قبل الاطعام فحينئذ ينتقل الكفارة منه اليه وكذلك اى مثل دخول الاطلاق
والتقييد فى الحكم دخولهما فى السبب فى عدم الحمل فانه اذا دخل الاطلاق والقيد
فى السبب يجرى كل واحد منهما اى من المطلق والمقيد على سننه اى طريقه و
تكون فائدة التقييد ما مر من البيان وهو اولوية المقيد فى السببية كما قلنا
فى صدقة الفطر انه يجب ادائها عن العبد الكافر بالنص المطلق الواقع باسم العبد

مطلقا ويجب ايضا عن العبد المسلم بذلك مطلق وبالنص المقيد بالاسلام ايضا

لانه الضمير للشان لا مزاحمة فى الاسباب فوجب الجمع بينهما ولما كان للمتوهم ان

يتوهم انه كيف يصح ان يكون لشئ واحد اسباب وقد امتنع توارد ها على المسبب

لانه يمتنع ان يتحقق الملك مثلا بالبيع والهبة جميعا اشار الى دفعه بان التزاحم

فى الاسباب انما هو عند تحقق المسبب فاما قبل تحققه فيحتمل ان يتحقق بهذا

او بذلك فقال وهو اى عدم حمل المطلق على المقيد فى السبب نظير ما سبق من

ان التعليق بالشرط لا يوجب النفى عند عدمه اى نفى الحكم عند عدم الشرط

حتى لو كان عدمه بالشرط كان حكما شرعيا فلا يجوز ثبوته بشئ آخر للزوم التنافى

فانه لما كان ذلك الشئ غير الشرط وفرض وجوده بوجوده وقد اوجب الشرط

عدمه عند عدمه لزم التنافى صريحا فاما اذا لم يكن حكما شرعيا بل عدما اصليا

يجوز تعليقه بذلك الشرط وغيره فصار الحكم الواحد قبل وجوده بعد التعليق معلقا

ومرسلا لان الارسال والتعليق يتنافيان وجودا اى من حيث وجود الحكم فانه يمتنع

ان يوجد بالارسال والتعليق جميعا كالملك يمتنع ان يثبت بالبيع والهبة فاما

قبل وجوده اى الحكم فيجوز فيه الامران الارسال والتعليق فهو اى الحكم معلق

بالشرط اى معدوم متعلق وجوده بالشرط تنصيص على المراد للتوضيح ومرسل عن

الشرط اى محتمل للوجود قبله اى قبل الشرط بسبب آخر كالطلقات الثلاث المعلق

بالشرط يحتمل وجودها عند وجود الشرط ويحتمل ان يوجد قبله بالتنجيز والعدم الاصلي الثابت قبل التعليق كان محتملا للوجود بان يرتفع هو ويقع بدله الوجود ولم يتبدل العدم الاصلي بالتعليق كما مر فصار العدم الاصلي محتملا للوجود بطريقين الارسال والتعليق كما كان محتملا قبله واذا ثبت هذا في الارسال والتعليق ثبت في الاطلاق والتقييد لان الحكم الواحد قبل وجوده يجوز ان يثبت بسبب مطلق ويجوز ان يثبت بسبب مقيد على سبيل التبادل وان امتنع ثبوته بهما معا ومنها اي من الوجوه الفاسدة ما اي وجه قال البعض ان لفظ العام يختص بسببه اي الامر الداعي الى ذكره من سوال السائل وحدوث حادثة ومعنى الاختصاص بالسبب اقتصاره عليه وعدم تعديته عنه حتى كان الحكم في حق غير السائل وصاحب الحادثة ثابتا بنص آخر او بدلالة او بقياس وبه قال مالك والشافعي وبعض العلماء فرقوا بين السوال والحادثة فقال ان السبب ان كان هو السوال يختص به وان كان هو الحادثة لا يختص به لان الشارع اذا ابتدأ بيان الحكم في حادثة فالظاهر حمله على ما هو مقتضاه من العموم بخلاف السوال فانه يجب مطابقة الجواب ونحن نقول العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب اذ لم يمنع عنه مانع لكون السبب مؤثرا في الحكم لان التمسك باللفظ العام لا بالسبب الخاص ولا يقتضي خصوصيته اقتصاره عليه لانه قد اشتهر عن الصحابة والتابعين التمسك بالعمومات الواردة في الاسباب

والحوادث الخاصة من غير قصر عليها كاية الظهار نزلت فی خولة امراة اوس بن صامة واية اللعان فی هلال بن امية ونحوهما وما قالوا من انه لو کان عاما للسبب وغيره لجاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد لان نسبة العام الی جميع الافراد علی السواء ولما طابق الجواب السوال فدفعه بانه يجوز ان يعلم دخول بعض افراده تحت الارادة قطعا بحيث لا يحتمل التخصيص بدليل يدل عليه ومعنی المطابقة هو الكشف عن السوال وبيان حكمه وقد يحصل مع زيادة ووجوب المطابقة بمعنی المساواة عموما وخصوصا ممنوع **ثم اعلم** ان ورود اللفظ بعد السوال والحادثة اذا كان له تعلق بهما علی اربعة اقسام لانه اما ان لا يكون مستقلا او يكون واذا كان مستقلا فاما ان يخرج مخرج الجواب قطعا او لا بل ظاهرا مع احتمال كونه ابتداء الكلام او بالعكس ففی الثلاثة الاول يحمل علی الجواب وفی الرابع علی الابتداء والی هذا اشار بقوله وعندنا انما يختص بسببه اذا لم يكن مستقلا بنفسه ای لا يكون كلاما مفيدا بدون اعتبار السوال والحادثة كقوله نعم فانه يقرر ما سبق من كلام موجب او منفی استفهاما او خبرا وقد يقام فی العرف كل منهما مقام الاخر وهذا مثال للقسم الاول او خرج العام مخرج الجزاء فان الكلام لما جعل جزاء لما تقدم كان المتقدم سببا لوجوبه فيتعلق به الحكم لان الحكم يتعلق بعلة ضرورة كقول الراوی سها رسول الله صلى الله عليه وسلم فسجد فانه لما خرج مخرج الجزاء للسهو بدلالة الفاء يتعلق

به وان كان مستقلا بنفسه فكان السهو سبب وجوبه كقوله تعالى السارق و
السارقة فاقطعوا ايديهما ولو لم يتعلق به لم تبق لذكر السهو ولا لكلمة الفاء فائدة
فكان معناه سهى فسجد للسهو وهذا مثال للقسم الثاني فان قلت ليس ههنا
لفظ عام له سبب خاص قلت هذا مثال لما خرج مخرج الجزاء اعم من ان يكون
عاما او غيره او خرج مخرج الجواب كالمدعو الى الغداء بان يقول له الداعي تعال تغد
معي فيقول المدعو والله لا اتغدى فان الظاهر نفي الغداء مطلقا ورد كلام الداعي
حمله على الغداء المدعو اليه فهو قرينة مانعة من اجراء العام على عمومه وحينئذ
لو تغدى معه بعد ذلك لا يحنث وهذا مثال للقسم الثالث واما اذا زاد المدعو
على قدر الجواب وهو لا اتغدى بان قال والله لا اتغدى اليوم بزيادة لفظ اليوم على
قدر الجواب فهو موضع الخلاف وهذا مثال للقسم الرابع فعندنا يصير اي الذي
زاد في الجواب مبتدئا في الكلام لا تعلق لكلامه بالاول احترازا عن الغاء الزيادة
فانه لو كان غرضه مجرد الجواب لما زاد على قدره وحينئذ يحنث بالتغدي في ذلك
اليوم بذلك الغداء المدعو اليه او غيره معه او بدونه ولو عنى به الجواب صدق
ديانة لانه مع الزيادة يحتمل الجواب ولا يصدق قضاء لانه خلاف الظاهر وفيه
تخفيف عليه والخصم يحمله على تقييده بالغداء المدعو اليه ومنها اي من الوجوه
الفاسدة ما قال بعضهم اي بعض اهل النظر ممن لا سلف له على ما في التحقيق

ان القران فى الجمع فى النظم بحرف الواو يوجب القران فى الحكم مثل قول بعضهم فى قوله تعالى
اقيموا الصلوة واتوا الزكوة ان القران فى النظم يوجب ان لا تجب الزكوة على الصبى لعدم
وجوب الصلوة عليه تحقيقا للمساواة فى الحكم اعلم ان هذه المسئلة اعنى عدم وجوب الزكوة
على الصبى متفق عليها بيننا وبينهم لكن لا نتمسك بما تمسكوا به قالوا اى ذلك البعض
لان العطف يقتضى المشاركة بين المعطوف والمعطوف عليه فى الحكم سواء كان
العطف بين الجملتين التامتين اولا اما الثانى فظاهر مجمع عليه اما الاول فلما
قال واعتبروا اى قاسوا العطف بين الكلامين التامين بالجملة الناقصة اذا
عطفت على الكاملة وبيانه ان العطف امر مشترك بين عطف جملة على اخرى
مثلها وبين عطف جملة ناقصة على تامة وهو من حيث هو يوجب الشركة و
التسوية ولهذا اذا كان المعطوف منويا عن الخبر فانه يشارك الاول فى
خبره وحكمه فيجب القول بالشركة فى الحكم اذا كانا كلامين تامين وهذا اى قولهم
فاسد لان الشركة انما وجب فى الجملة الناقصة لافتقارها الى ما يتم الكلام به
فاذا تم الكلام بنفسه لم تجب الشركة لاستغنائه وحاصل الرد ان اثبات الشركة
فى المقيس عليه للضرورة ولا ضرورة ههنا لان الاصل فى كل كلام الاستقلال وعدم
تبعيته لكلام آخر فى الحكم بخلاف الناقصة الا فيما اى فى امر يفتقر الكلام اليه
اى الى ذلك الامر اى اذا تم الكلام بنفسه لا تثبت الشركة الا اذا تحقق الافتقار
الى امر ولهذا اى لثبوت الشركة عند الافتقار قلنا فى قول الرجل لامرأته ان دخلت

الدار فانت طالق وعبدی حر ان العتق یتعلق بالشرط لانه ای قوله
عبدی حر فی حق التعلیق بالشرط قاصر وان تم بنفسه لانه لم یذکر له
شرطا علیحدة فیکون قاصرا بالنسبة الی التعلیق بالشرط وقد عطف علی المعلق
بالشرط فیثبت الشرط للافتقار حتی لو قال ان دخلت الدار فانت طالق
وعمرة طالق لا تتعلق الثانیة بالشرط بل تنجز طلاق عمرة لانه لو قصد التعلیق
لاقتصر علی عمرة لان خبر الاول یصلح خبرا لها

فصل فی الامر

وهو ای الامر
من قبیل الوجه الاول ای القسم الاول وهو الخاص من القسم الاول وهو
الذی کان باعتبار الصیغة واللغة مما ذکرنا من الاقسام کلمة من فی المواضع
الثلاثة للتبعیض وفی الرابع للبیان **واعلم** ان الامر یطلق علی نفس صیغة
افعل صادرة عن القائل علی سبیل الاستعلاء وعلی التکلم بالصیغة وطلب الفعل
بالطریق المذکور وعلی هذا قیل فی تعریفه الامر اقتضاء فعل غیر کف علی جهة
الاستعلاء واما ما قیل الامر قول القائل بطریق الاستعلاء افعل فیحتمل المعنیین
لان القول یطلق بمعنی المقول وبمعنی المصدر وعلی الاول یکون افعل بدلا من القول
والمراد من الامر ههنا صیغة الامر کما قال فان صیغة الامر لفظ خاص ای
مخصوص بمعناه من تصاریف الفعل وضع لمعنی خاص ای مخصوص بلفظه
وهو طلب الفعل واللفظ الدال علی المعنی المعین المعلوم لا یکون الا خاصا

ثبت ان صيغة الامر من قبيل الخاص المصطلح وبما ذكرنا علم ان هذا الاستدلال
صحيح لان المدعى كون صيغة الامر من قبيل الخاص المصطلح ولفظ الخاص المذكور
في الدليل محمول على المعنى اللغوي المعلوم لكل احد واما الباعث على ذكر لفظ الخاص
في الموضعين فللتنبيه على ان الاختصاص بين لفظ الامر ومعناه من الجانبين
وليس لهذا اللفظ معنى من غير الوجوب حتى لو كان له معنى آخر لم يكن مختصا بالمعنى
فان المشترك غير مختص بواحد من معنييه ويكون غرضه من هذا الرد على من
ذهب الى اشتراكه بين الوجوب والندب والاباحة وغيرها وكذا لا يوجد هذا
المعنى في غير هذا اللفظ كما يوجد معنى احد المترادفين في ضمن الآخر ويكون فيه رد على
من زعم انه يوجد الوجوب في الفعل اي يثبت الوجوب بافعال النبي عم فلا يكون الوجوب
الذي هو معنى الامر مخصوصا بالامر عنده وموجبه اي موجب الامر عند الجمهور
الالزام وقيل مشترك بين الوجوب والندب والاباحة والتهديد اشتراكا لفظيا
وهو المنقول عن الاشعري وقيل مشترك بين الثلثة الاول بالاشتراك اللفظي وقيل بالمعنوي
بان يجعل حقيقة في الاذن وهو مذهب المرتضى من الشيعة وقيل بين الاولين
لفظا كما هو المنقول عن الشا وقيل معنى بان يجعل حقيقة في الطلب قال جماعة
من العلماء منهم القاضي الباقلاني والغزالي ونقل عن الاشعري انه لا حكم بدون
القرينة الا التوقف قالوا الاندر انه حقيقة في الوجوب فقط وفي الندب

فقط او فيهما معا وقال عامة المعتزلة انه للندب حقيقة مجاز فيما عداه
وقيل حقيقة في الاباحة واعلم ان صيغة الامر تستعمل في ستة عشر معنى
الايجاب والندب والتاديب كقوله عم كل مما يليك والارشاد كقوله تعالى واستشهدوا
والاباحة والتهديد والامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله والاكرام نحو ادخلوها
بسلام آمنين والتعجيز نحو فاتوا بسورة من مثله والتسخير نحو كونوا قردة
والاهانة نحو ذق انك انت العزيز الكريم والتسوية والدعاء والتمني نحو
الا ايها الليل الطويل الا انجلي والتكوين نحو كن فيكون والاحتقار نحو القوا ما
انتم ملقون والفرق بين الاهانة والاحتقار ان الاهانة للمخاطب والاحتقار
لفعله ايضا والتاديب تهذيب الاخلاق واصلاح العادات والندب لثواب
الآخرة والارشاد يتعلق بمصالح الدنيا الا بدليل اما استثناء من الاختلاف المعلوم
ضمنا او عن الالزام والدليل يحتمل ان يكون دليل الوجوب او دليل عدمه والامر
اى الامر المطلق بعد الحظر وقبله سواء فمن قال ان موجبه الوجوب قبل الحظر
فعامتهم على انه الموجب بعده ومن قال ان موجبه التوقف او الندب او
الاباحة قبل الحظر فكذلك بعده وذهبت طائفة من اصحاب الشافعي الى ان
موجبه قبل الحظر الوجوب وبعده الاباحة ولا موجب له اى للامر المطلق عن
قرينة الخصوص في التكرار وهو عبارة عن وقوع الفعل مرة بعد اخرى وذلك

من العائد الى المبتدا لتحصيل الربط بينهما وذا لم يكن جائزا اول ذلك باسم المفعول وهذا هو التوجيه المقبول المعقول ـ بحر الزاخر عبد القادر

بايقاع افعال متماثلة فى اوقات متعددة ولا يحتمله اى التكرار وهذا هو
المذهب الصحيح عندنا وذهب بعض اصحابنا الى ان المعلق بالشرط والمقيد
بالوصف يتكرر بتكراره وهو قول بعض الشافعية وقال المرغينانى واختاره
ابو اسحاق الاسفرائنى وغيرهما انه يوجب التكرار المستوعب لجميع العمر وقال
بعض اصحاب الشافعى انه لا يوجب التكرار ولكن يحتمله ويروى هذا عن الشافعى
والفرق بين الموجب والمحتمل ان الموجب يثبت من غير قرينة والمحتمل لا يثبت
بدونها **واعلم** ان الاحتمال المنفى هو الاحتمال الذى هو بمنزلة احتمال
المشترك لمعنييه وهذا عندنا وهو ثابت عند بعض اصحاب الشافعى واما الاحتمال
الذى هو بمنزلة احتمال المجاز فثابت عندنا ايضا والحاصل ان لفظ المشترك
كما انه من حيث هو محتمل كذلك لفظ الامر فى التكرار عندهم وكما ان الكلمة
من حيث هى غير محتملة للحمل على المعنى المجازى كذلك لفظ الامر فى التكرار عندنا وان
صح حملها عليه بحسب القرينة الخارجية والقرينة فى المشترك انما هو للتعيين وفى
المجاز للصرف عن الحقيقة لان لفظ الامر صيغة اختصرت تلك الصيغة لاجل معنا
من طلب الفعل متعلق بقوله اختصرت اى الامر مختصر من الطلب منك الفعل ويحتمل
ان يكون بيانا للمعنى ولما كان هذا القدر من البيان قد ذكره القائلون بان الامر
للتكرار بانضمام مقدمة وهى انه يدل على مصدر منكر كما علمت من انه مختصر

من اطلب منك الفعل فوجب القول بعمومه في الافراد والتكرار في الازمان و
العموم وان لم يستلزم التكرار كما في قوله طلقي نفسك لجواز ان يقصد العموم
دون التكرار الا ان اوامر الشرع مما يستلزم فيها العموم التكرار لانها تقع في
اوقات مختلفة فلذا اقتصر في التحرير المبحث على التكرار فكان لمتوهم ان يتوهم
انه يوجب التكرار دفعه بقوله لكن لفظ الفعل المفهوم من صيغة الامر فرد والفرد
يقع على الواحد الحقيقي والاعتباري فلا يحتمل العدد اذ هو كثرة محضة والكثير من
حيث انه كثير ليس بواحد ولا نسلم كون الامر مختصرا من قوله اطلب منك
الفعل بان يكون الفعل معرفا بلام الاستغراق ولهذا اي لاجل ان الامر لا يوجب
التكرار ولا يحتمله قلنا في قول الرجل لامراته طلقي نفسك انه يقع على الواحد
ان نوى واحدة او اثنتين او لم ينو شيئا ولا تعمل نية اثنتين فيه اي في هذا اللفظ
لانه اي نية الثنتين وتذكير الضمير باعتبار النوي المذكور عدد محض والنية انما
تعمل في محتملات اللفظ واللفظ لا يحتمل العدد المحض كما علمت وهذا اذا كانت
المراة حرة لان ثنتين ليس بعدد حقيقة ولا اعتبارا في طلاقها الا ان تكون
المراة المطلقة امة لان ذلك العدد من جنس طلاقها اي الامة فصار العدد من
طريق الجنس واحدا لان المجموع من حيث هو مجموع واحد اعتباري يقال الحيوان
جنس واحد من الاجناس الطلاق جنس واحد من التصرفات لان المصدر لا يدل على

العدد من حيث هو عدد ولهذا قلنا انه لو نوى الثلث في طلاق الحرة يقع ثلثا
لان الثلث كل جنس طلاقها فهذا دفع لما يكاد يتوهم انكم قلتم بان الامر يدل على
التكرار والعدد في هذا المثال ثم اعلم ان الامر المطلق عن الوقت اى الذي لم يتعلق
اتيان الفعل فيه بوقت معين يفوت الاداء بفواته كالامر بالزكوة وصدقة الفطر
والعشر والكفارات وقضاء رمضان والنذر المطلق دون النذر المقيد لا يوجب
الاداء على الفور في الصحيح من مذهب اصحابنا واكثر اصحاب الشافعي وعامة المعتزلة
فهولاء يقولون بجواز اتيانه على الفور ويجوز تاخيره الى ان يغلب على ظنه بامارة
انه لو اخره لفات المامور به وذهب الكرخي وبعض الشافعية الى انه للفور حتى
يجب اتيان الفعل في اول اوقات الامكان وحجتنا مفهومة مما سبق وهو ان
الامر لا يدل الا على طلب الفعل من غير تقييد بشيء من زمان قريب او بعيد
كما لا يدل الا على زمان قريب او بعيد والامر المقيد بالوقت اى الذي يتعلق
اداء الفعل فيه بوقت معين يفوت الاداء بفواته انواع ثلثة لانه اما ان
يعرف توسعه او يعرف مساواته او لا يعرف واحد منهما واما تضييق الوقت عن
الواجب فغير واقع لانه تكليف بما لا يطاق نوع جعل الوقت الذي قيد به ظرفا
للمؤدى اى زمان يحيط به ويفضل عنه والمؤدى هو الفعل الحاصل من الاداء
اى الايجاد بعد العدم كالهيئة الحاصلة للمصلي من الاركان المخصوصة ونحوها

عبارة عن لزوم وقوعها في ذلك الوقت لشرف فيه وشرطا للاداء اذ لا يتحقق
الاداء بدونه مع انه غير داخل في مفهوم الاداء ولا مؤثر في وجوده وليس شرطا
للمؤدي لان المختلف باختلاف الوقت هو صفة الاداء والقضاء لا نفس المؤدي
ولا يستفاد الشرطية من الظرفية اذ لا يلزم من كون الشئ ظرفا للشئ ان يكون
شرطا لغيره فلا يلزم ان يكون قوله وشرطا للاداء لغوا بعد ذكر انه ظرف للمؤدي
على ان الوعاء مثلا ظرف لما فيه وليس بشرط له وسببا للوجوب اي لوجوب المؤدي
اي لزوم تلك الهيئة مرتب عليه حتى كانه المؤثر فيه بالنظر الينا تيسيرا من
الله تعالى على العباد ليربط الاحكام مع الاسباب الظاهرة كالملك بالشراء والقدماء
على ان السبب نعم الله تعالى واختلاف العبادات باختلاف نعم الله تعالى وهو اي النوع المذكور
وقت الصلوة الا ترى انه اي وقت الصلوة يفضل عن الاداء اي اداء الصلوة
واكتفي فيه على القدر المفروض يفضل الوقت عن الاداء فكان وقت الصلوة ظرفا
للمؤدي كما علمت من معنى الظرف لا معيارا لانه عبارة عن زمان يكون المامور
واقعا فيه ومقدرا به حتى يزداد بطول الوقت وينقص بقصره كالكيل في المكيلات
والاداء يفوت بفواته اي الوقت فكان الوقت شرطا للاداء لان عدم اختلاف
المؤدي صورة ومعنى في الوقت وبعده مع اختلاف صفة الاداء والقضاء يدل
على ان التفاوت باعتبار الوقت فكان شرطا للاداء والاداء اي المؤدي يختلف باختلاف

صفة الوقت فان الاداء فى الوقت الصحيح كامل وفى الناقص ناقص وهذا
علامة السببية كالملك يتغير بتغير سببه وهو البيع حتى يسرى صحة
البيع وفساده فيه والاصل فى اختلاف الحكم ان يكون باختلاف السبب وان
جاز ان يكون باختلاف الظرف والشرط فان قيل الكلام فى كون الوقت سببا
للوجوب والذى اثبته هو انه سبب للمؤدى اجيب عنه بان تغير المؤدى
بتغير الوقت علامة لكونه سببا لوجوبه ويفسد التعجيل اى تعجيل الاداء
قبله اى قبل الوقت فكان الوقت سببا وهذا علامة اخرى لكونه سببا
وقد يقال ان احتمال الشرطية قائم الا ان الدليل السابق يرجح جانب السببية
كالمشترك يصلح دليلا على احد مدلوليه بمعونة القرينة ولما كان بين ظرفية
كل الوقت وسببيته منافاة لان مقتضى الظرفية الاحاطة ومقتضى السببية
التقدم اشار الى دفعه بقوله والاصل فى هذا النوع اى فى وقت الصلوة انه
الضمير للشان لما جعل الوقت ظرفا للمؤدى وسببا للوجوب لم يستقم ان يكون كل
الوقت سببا لان ذلك اى كون كل الوقت سببا يوجب فوات الظرفية او السببية
فانه اما ان يراعى معنى السببية فيلزم تاخير الاداء عن الوقت لانه لا اعتبار للسبب
قبل تمامه فلا يتحقق الوجوب الا بعد خروج الوقت فلا يصح الاداء قبله وهو
باطل لابطاله معنى الظرفية واما ان يراعى معنى الظرفية واديت الصلوة فى الوقت

فيلزم تقديمه اى الاداء على السبب لا يقال السببية بالنسبة الى الوجوب
والظرفية بالنسبة الى الاداء فلا منافاة لاختلاف المنسوب اليه لانا
نقول لما كان الاداء موقوفا على الوجوب الموقوف على السبب تحقق
المنافاة قطعا فوجب ان يجعل بعضه اى بعض الوقت سببا وهو اى
ذلك البعض الجزء الذى اتصل به الاداء فان اتصل الاداء بالجزء الاول
كان اى الجزء الاول هو السبب لعدم مزاحمة الغير والا اى وان لم يتصل
به الفعل ينتقل السببية الى الجزء الذى يليه اى يلى الجزء الاول ثم ان اتصل
به الاداء يتقرر السببية عليه والا انتقل الى ما يليه وهلم جرا الى آخر الوقت
لانه دليل القول وهو الجزء الذى الخ لما وجب نقل السببية عن الجملة اى جملة
الوقت اى كله

ولیس بعد الجملة جزء مقدر ای معلوم القدر کالربع والخمس فوجب
الاقتصار علی الادنی وهو الجزء الذی لایتجزی اذ هو متیقن والزائد
منه مشکوک والجزء المتصل اولی من غیره اذ الاصل اتصال المسبب
بالسبب ولم یجز تقریره ای معنی السببیة علی ماسبق قبیل الاداء
ای علی جمیع الاجزاء المتقدمة علی الاداء حتی لایلزم انتقال السببیة من
جزء الی اخری والاقتصار علی البعض الذی اتصل به مسببه لان ذلک
تقریره السببیة علی الاجزاء المتقدمة علی الاداء یؤدی الی التخطی ای
التجاوز عن القلیل وهو الجزء المتصل الی الکثیر بلا دلیل واعلم ان الظرف

هو مطلق الوقت واما السبب فكل الوقت ان اخر الفرض عن وقته و

هذا وان كان تخطيا عن القليل الى الكثير لكن بالدليل لزوال الضرورة

الصارفة عن العمل بالاصل كما سياتي والا فالبعض الادنى وليس مطلق

الوقت سببا لتحقق المطلق في ضمن الكل ولا يتحقق الاداء بعد الكل

فلا يكون المطلق سببا وليس الجزء الاول متعينا للسببية والا لما

وجبت الصلوة على من صار اهلا لها في اخر الوقت ولا الجزء الاخير

والا لما صح الاداء في اول الوقت ثم كذلك اي كانتقال السببية من

الجزء الاول الى الثاني ينتقل السببية من الثاني الى الثالث وكذلك

الى ان يتضيق الوقت بحيث لا يسع

فيه الاداء المفروض عند زفر وإلى آخر جزء من اجزاء الوقت عندنا

لأن كل جزء صالح للسببية وانما يأثم بالتاخير إلى آخر الجزء لانه

يفوت شرط الاداء وهو الوقت تعين السببية فيه اى في آخر الوقت

لما اى الجزء الذى يلى اى تصل بذلك الجزء الشروع في الاداء وهو الجزء

الاخير اذ لم يبق بعده ما يحتمل اى جزء يحتمل انتقال السببية اليه اى

الى ذلك الجزء فيعتبر حاله اى حال الشخص في الاسلام والبلوغ والعقل

والجنون والسفر والاقامة والحيض والطهر عند ذلك الجزء فان كان

مسلما بالغا عاقلا طاهرا عن الحيض والنفاس في ذلك الجزء وجبت

الصلوة عليه وان فات واحد من هذه الاوصاف فيه لم تجب

علیہ وكذا ان كان مقيما فيه وجبت عليه صلوة الاقامة وان كان

مسافرا فيه وجبت صلوة السفر عليه ويعتبر صفة ذلك الجزء اے

في الصحة والفساد فان كان ذلك الجزء صحيحا اي غير موصوف بالكراهة

كما اي كالجزء الذي في وقت الفجر وجب الفرض بذلك الجزء كاملا

فاذا اعترض الفساد اي في الوقت بطلوع الشمس في الفجر بطل الفرض

عندنا خلافا للشافعي لانه وجب كاملا فلا يتادى ناقصا وان كان

ذلك الجزء فاسدا اي ناقصا بان كان منسوبا الى الشيطان كما

اي كالجزء الذي في وقت صلوة العصر يستانف في وقت الاحمرار

الجملة لبيان ان ترتب الجزاء انما هو على هذا التقدير لا على تقدير
شروع الفرض في اول الوقت وامتداده الى اخره كما سيجيئ وجب ناقصا
جواب ان فيتأدى بصفة النقصان اى بالشروع الواقع في الوقت
الناقص لانه ادى اى الواجب كما لزم فاذا غربت الشمس بعد الشروع
لم ينقض ولم يفسد لان ما بعد الغروب ليس بناقص بل كامل كذا
في الشرح ولا يلزم على هذا المذكور ما اى صورة هي اذا ابتدأ العصر
يعني الصلوة في اول وقته ثم مده اى العصر الى ان غربت الشمس ولا
محالة تدخل فيه وقت الغروب الذى نهى عن الصلوة فيه كما نهى عن وقت
الطلوع ومع هذا لا يفسد صلوته مع انه لم يتأدى كما شرع فانه
اى العصر لا يفسد لان الشرع جعل له اى للمكلف حق شغل كل الوقت
بالاداء متعلق بالشغل وهذا لان الاصل ان يكون العبد مشغولا
في شغل كل الوقت

يجد ربه في جميع الاوقات لاسيما في اوقات الصلوة فجعل

الشرع ما يتصل به اي بالوقت من الفساد بيان لما بالبناء اي بسبب

بنائه على العزيمة بان يأتي بالعبادة في كل الوقت ويستوعبه بها

عفوا لان الاحتراز عنه اي عن الفساد مع الاقبال على الصلوة على وجه

العزيمة متعذر محال والتكليف به ساقط واما اذا خلى الوقت عن

الاداء فالوجوب يضاف الى كل الوقت لزوال الضرورة الداعية الى الاضافة الى الجزء وهي اجتماع الظرفية مع السببية في هذا الوقت مع تنافي لوازمهما الانتقال السببية عن الكل الى الجزء اي اذا زالت الضرورة الناقلة للاضافة عن الكل الى الجزء فوجب العمل بالاصل وسببية كل الوقت ولا فساد فيه فوجب الواجب بصفة الكمال على وفق سببه الذي هو كل الوقت فلا يتادى ذلك الواجب بصفة النقصان بان يقضيه في الاوقات الثلثة المكروهة وهي وقت الطلوع والاستواء والغروب بمنزلة سائر الفرائض فان الفجر مثلا لا يصح قضاء ما في تلك الاوقات فان قلت السبب وهو كل الوقت ناقص بنقصان بعضه فيسري النقصان منه الى الواجب به فينبغي ان يجوز القضاء في الوقت الناقص ايضا قلت لما صار الواجب دينا في الذمة ثبت بصفة الكمال لان نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه تشبيها بالكفرة فاذا مضى خاليا عن العمل زالت محلية وبقيت سببيته

فكان الوجوب ثابتا بسبب كامل ولهذا يجب القضاء كاملا على من
صار اهلا في آخر العصر كذا ذكره شمس الائمة ويظهر من ذلك ان ماذكر
في شرح الوقاية من انه يصح قضاء الفوائت بعد اداء العصر الى اداء
المغرب ليس بصحيح بل الصحيح انه انما يصح بعد اداء العصر قبل تغير
الشمس واما بعده فلا يجوز فيه القضاء وان كان قبل ان يصلي العصر
صرح به الزيلعي ويمكن ان يقال معنى قوله يصح قضاء الفوائت بعد
اداء العصر انه يصح بعد صلوة العصر الى وقت قريب من اداء المغرب وهو
وقت تغير الشمس او بعد صلوة العصر الى اداء المغرب ويكون وقت
تغير الشمس مستثنى بقرينة ما ذكر فيه سابقا من انه لا تصح الصلوة
في الاوقات الثلثة وقد ذكر في بعض شروح مختصر الوقاية عند قوله
الا عصر يومه هذا استثناء من عدم جواز الصلوة وقت الغروب
فان عصر اليوم في وقت الغروب يجوز من غير كراهة في ادائها

وانما الكراهة في تاخيرها وهذا كالقضاء فانه لا يكره فعله بعد ما خرج
الوقت وانما يكره تفويته وذكر في بعض اخر منها فانها اي عصر يومه
جائز بلا كراهية كما قال اصحابنا في الايضاح وذكر في التحفة ان الاداء
مكروه والمفهوم من كتب الاصول ما يوافق لما ذكر في التحفة وذكر في
الهداية هذه العبارة الا عصر يومه عند الغروب لان السبب هو الجزء
القائم من الوقت لانه لو تعلق بالكل يوجب الاداء بعده ولو تعلق
بالجزء الماضي فالمؤدي في اخر الوقت قاض واذا كان كذلك فقد
اداها كما وجب بخلاف غيرها من الصلوة لانها وجبت كاملة فلا
يتأدى ناقصا وهذا ايضا موافق لما في كتب الاصول واما ما ذكره من
قوله ويكره ان يتنفل بعد الفجر حتى تطلع الشمس وبعد العصر حتى تغرب
الشمس لما روي انه عليه السلام نهى عن ذلك ولا بأس بان يصلي في

هذين الوقتين لفوائت فالمراد هو قضاؤها بعد اداء الفجر
قبل الطلوع وبعد العصر من يومه قبل الغروب بقرينة ما سبق
والحاصل ان المفهوم من كتب الاصول حكمان احدهما عدم صحة قضاء
الفوائت وقت الغروب وثانيهما صحة عصر يومه فيه مع كراهية
وقد ذكر في بعض كتب الفروع ما يخالف البعض من الحكمين المذكورين
والنوع الثاني من انواع المقيد بالوقت ما اي نوع جعل الوقت
معيارا له اي مقدرا للواجب بان يكون مساويا له وسببا للوجوب
ولما كان الوقت شرطا للاداء في كل موقت اكتفى به عن ذكره وهو اي
الوقت المعيار وقت الصوم الا ترى انه اي الصوم قد ربه اي بالوقت
حتى يزداد الصوم بزيادة الوقت وينقص بنقصانه فكان معيارا له

لاظرفا واضيف الصوم اليه اي الى الوقت فكان سببا له واعلم

ان اول الجزء من اجزاء كل يوم سبب لوجوب صوم ذلك اليوم وهو وقت

طلوع الفجر لعدم سببية كل اليوم لانه يستحيل اداء الصوم في ذلك اليوم

لوجوب تاخير المسبب عن السبب واذا عرفت هذا فاعلم انما قال ارباب

الاصول من ان الوقت في الصوم معيار له وسبب الوجوب فيه تسامح

صرح به ابن الهمام في فتح القدير ولكن وجه اخر وهو ان الوجوب وان

اعتبر في اول الجزء لكنه لابد ان يكون باقيا الى وقت الفراغ من اداء

المؤدى حتى لو شرع في الاداء وافسده قبل اتمام المؤدى كان الوجوب

باقيا في ذمته وانما يخرج عن العهدة بعد الاتيان بالمؤدى بتمامه

فيكون تمام وقت الاداء وقت الوجوب باعتبار حدوثه وبقائه

فيه بمعنى انه لم يفرغ ذمته الا بعد الاتمام وبهذا الاعتبار يجوز

ان یجعل کلہ سببا فان قلت ان اعتبر وجود السبب فی کل الوقت علی الوجہ المذکور یلزم منہ ان یکون وقوع المؤدی متأخرا عنہ لما ذکرنا فالاشکال باق بحالہ وان لم یعتبر وجودہ فیہ فلا مخلص الا بالقول بالتسامح وانقطاع الاعتبار المذکور قلت تاخیر المؤدی عن السبب انما هو فی السبب الحقیقی وهو الجزء الاول لا فی السبب الاعتباری الذی هو بمنزلۃ السبب الحقیقی فان قلت فہذا ایضا یفید ان الذی ذکروہ تسامح قلت نعم ولکن فرق بین التسامح الذی ذکر سابقا وبین هذا فان السابق باعتبار اعطاء الکل حکم الجزء وهذا باعتبار وجود المسبب فی الکل کوجودہ فی الجزء وبینہما فرق فان قلت الجزء الاول اذا اتصل بہ الاداء لم یکن متقدما علی المؤدی فیہ فیلزم ان لا یکون السبب مقدما علی المسبب قلت اتصال جزء من اجزاء المؤدی بالجزء الذی هو سبب یوجب تاخیر باقی الاجزاء المؤدی عنہ وکذا تاخیر ادائہ منہ وبہ یحصل المقصود

۱۲۵

وهو تقدم السبب على المسبب مع ان مثل هذه لدقته وندرته يمكن
ان يجعل مستثنى عن الحكم بجعله منزلة العدم ومن حكمه اى حكم هذا
النوع ان لا يبقى غيره اى غير الموقت مشروعا فيه اى فى الوقت لانه
معيار له لا يزيد عليه فلا يسع غيره فيه فتعين الوقت له وتعين
انتفاء غيره فيصاب الواجب اى يتادى الواجب بمطلق الاسم اى
من غير تعرض لجهة الفرضية ويصاب مع الخطاء فى الوصف اى فى
وصف الواجب بان ينوى صوم القضاء او النذر او الكفارة او النفل
خلافا للشافعى فان عنده لا يتادى الا بنية الفرض لان الوصف كالاصل
عبادة فلا بد من النية لتحصيله ولنا

انه لما كان متعينا في هذا الوقت لم يكن الوقت محتملا لغيره
فيتادى بمطلق الاسم وهذا كنداء زيد مثلا في المكان الخالي عن
غيره بيا انسان فانه كنداء بيا زيد فنية الوصف لتعينه وانتفاء
غيره حاصلة الا في المسافر اي حكم الاصابة مع الخطاء في الوصف
في حق الجميع الا في المسافر ينوي اي حال كونه ناويا واجبا آخر
في رمضان عند ابي حنيفة فانه يقع عن ذلك الواجب عنده لانه
لما رخص له بالفطر لمصالح بدنه فلمصالح دينه وهو قضاء دينه

اولیٰ فان قضاء ما فات ولی المسافر لانہ اذا مات قبل ادراک عدۃ

ایام اخر لقی اللہ وعلیہ صوم القضاء ان لم یقضیہا وان قضاہا فلا

مؤاخذۃ بصیام رمضان فی حق المسافر وانہ رخصۃ الفطر جعلت

الرمضان فی حق المسافر کالشعبان فلا یتعین صوم رمضان فی

حقہ ولو نوی ای المسافر النفل فی رمضان ففیہ روایتان احدہما

وقوع النفل عن رمضان والاخر عن النفل والروایتان مبنیتان علی

الدلیلین المذکورین اما وقوع النفل عن رمضان فبالدلیل الاول لان

وقوع الواجبات الاخر لمصالح دینیۃ یوجب ان یقع النفل عن صوم

رمضان لان المصلحۃ فی ادائہ لا فی النفل لان ثواب فرض الوقت کثیر

مع فراغ الذمۃ فیلزم ان یقع النفل عن رمضان بالغاء نیۃ الوصف و

بقاء مطلق النیۃ ثم صرفہ الی رمضان واما عدم صرفہ الی رمضان

فبالدلیل الثانی لان الوقت لما کان بالنسبۃ الیہ کشعبان فکما

لا یلغو وصف النفل فی الشعبان لا یلغو فی رمضان والاولی روایۃ

عن ابن سماعۃ والاخری روایۃ عن الحسن وعند ابی یوسف ومحمد

اذا نوی المسافر عن واجب اٰخر یقع عن رمضان لتعینہ وقد علمت

وجه قول ابي حنيفة واما المريض فالصحيح عندنا انه اي المريض
يقع صومه عن الفرض اي فرض الوقت بكل حال اي في حال نية واجب
اخر او نفل وهذا مختار شمس الائمة وفخر الاسلام واتباعهما وقال
ابو الحسن الكرخي ان الجواب في المريض والمسافر سواء على قول ابي ح
فيصير صائما عما نوى في واجب اخر وفي النفل يصير صائما عن
رمضان في ظاهر الرواية وفي رواية الحسن عنه يقع عن النفل
فقوله فالصحيح احتراز عن هذا لان رخصته اي رخصة المريض
متعلقة بحقيقة العجز فيظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة
لانه ظهر انه غير عاجز عن الصوم فيلحق اي المريض اذا صام بالصحيح
المقيم فكما يقع صوم الصحيح عن فرض الوقت فكذا صوم المريض
عنه واما المسافر فهذا شروع في وجه الفرق بين المريض والمسافر
فيستوجب اي يستحق الرخصة في الافطار بسبب عجز مقدر اي
لا محقق كما كان في المريض لقيام سببه اي سبب العجز وهو متعلق

بقوله مقدر اي قدر العجز لقيام سببه وهو السفر فانه مفض الى
المشقة غالبا والغالب في حكم المحقق شرعا فادير الحكم معه فلا يظهر
بنفس الصوم فوات شرط الرخصة وهو العجز التقديري فلا يبطل الترخص
المطلق فيتعدى اي الترخص ثم اي حين لم يبطل ولاية ترخصه
بظهور قدرته على الصوم بطريق التنبيه اي بطريق الدلالة الى الحاجة
الدينية يعني جواز الترخص بالافطار لحاجة الدنيا ويدل على
جواز الترخص باداء الصوم لحاجة الدينية وهي دفع العذاب فافترقا
فان قلت المرخص هو العجز الذي يزداد بالصوم لا المرض الذي لا يقدر
به على الصوم فلا نسلم انه اذا صام ظهر فوات شرط الرخصة قلت
الكلام في المريض الذي لا يطيق الصوم ويتعلق الرخصة بحقيقة
العجز واما المريض الذي يخاف ازدياد المرض فهو كالمسافر بلا خلاف
على ما يشعر به كلام شمس الائمة في المبسوط من ان قول الكرخي لعدم

الفرق بين المسافر والمريض سهو اومؤول بالمريض الذي يطيق الصوم

ويخاف منه ازدياد المرض ومن هذا الجنس اي من جنس ما

صار متعينا له الوقت كشهر رمضان الصوم اي وقت لصوم المنذور

في وقت بعينه لكن سبب الوجوب ههنا هو النذر دون الوقت ولذا

افرده بالذكر مثل ان يقول لله علي ان اصوم رجبا او يوم الجمعة او يوم

الخميس واحترز به عن النذر المطلق مثل ان يقول نذرت ان اصوم

يوما او شهرا لانه لما انقلب بالنذر صوم الوقت وهو النفل لانه

الاصل في غير رمضان واجبا لم يبق صوم الوقت نفلا الجملة الشرطية

دليل على ما قبله لانه اي صوم الوقت واحد

١٣١

لكونه ثابتا بخطاب واحد وانه كان في نفسه امساكات لا يقبل
وصفين متضادين وهما الوجوب والنفلية وقد انتفت النفلية بالنذر
فصار صوم الوقت واحدا اي متعينا من هذا الوجه وهو انتفاء
احتمال النفلية وان كان محتملا لصفة القضاء والكفارة فاصيب
الى ما نذر بمطلق الاسم اي يقع عن المنذور بالنية المطلقة ومع
الخطاء في الوصف بان نوى النفل وتوقف مطلق الامساك الى

الامساك المطلق عن النية في ذلك الوقت توقف على صوم الوقت
حتى جاز النية من النهار كصوم النفل وصوم رمضان وهو اى صوم الوقت
المنذور لكنه اى الناذر اذا صام اى صوم الوقت عن كفارة او عن
قضاء عليه يقع عما نوى اذا نواه من الليل اما اذا نواه من النهار فانه يقع
عن صوم الوقت لان التعين اى تعين الناذر الوقت للصوم حصل بولاية
الناذر وولايته اى الناذر لا تعدوه اى لا يتجاوز عنه الى غيره فصح
التعين الذى هو تصرف في مشروع الوقت فيما يرجع الى حقه وهو ان لا
يبقى النفل الذى شرع حقا للعبد لاكتساب الخيرات مشروعا في ذلك
الوقت واما فيما يرجع الى حق صاحب الشرع وهو ان لا يبقى الوقت
محتملا لحقه فلا فيقع عن صوم الوقت اذا نوى النفل وعن القضاء و
الكفارة اذا نوى عن الليل لانها حق صاحب الشرع ولا تصرف للناذر في
حقه وتصرف الناذر

باذن الشارع مقتصر على تصرفه فيما هو حقه دون غيره والنوع
الثالث من انواع المقيد بالوقت الموقت بوقت مشكل توسعه و
تضيقه وهو الحج وبيانه من وجهين احدهما بالنسبة الى سنة واحدة
فان الحج عبادة تتادى باركان معلومة ولا يستغرق الاداء جميع الوقت
فمن هذا الوجه يشبه وقت الصلوة ومن حيث انه لا يتصور فيها الا
اداء حجة واحدة يشبه وقت الصوم والثاني وهو المذكور في الكتاب
بالنسبة الى سني العمر فان وقته العمر وهو فاضل عن الواجب حتى لو اتى به
في العام القابل كان اداء بالاتفاق لانه عند ابي يوسف يجب مضيقا
لا يجوز تاخيره عن العام الاول لكن حكمه هذا للاحتياط لا للقطع التوسع

١٣٤

كما سيأتي وهو لما لم يسع الا حجا واحدا اشبه المعيار لو عند محمد رح

يجوز تاخيره بشرط عدم الفوات في العمر فصار كوقت الصلوة وان

مات تعينت الاشهر من العام الاول كالنهار للصوم وتوضيحه ان

حكمه بالتوسع نظرا الى ظاهر الحال في بقاء الانسان لا لانقطاع التضيق

بالكلية فلهذا يأثم بالتاخير لو مات في العام الثاني فظهر ان وقته يشبه

الظرف والمعيار جميعا عندهما الا ان الاظهر الراجح في الاعتبار هو

المعيارية عند ابي يوسف والظرفية عند محمد والى ما ذكرنا اشار المص

فقال فانه اي الحج فرض العمر فيكون العمر وقته وهو وقت فاضل عن

اداء الواجب لكن ليس جميع ازمنة الحيوة وقتا له بل بعض اوقاته

المخصوصة كما قال ووقته اي وقت الحج اي وقت ادائه اشهر الحج وكانه قال

هو فرض العمر ولكن لا يجوز اداؤه الا في وقت معين منه وهي الاشهر

وهذا الوقت

وان كان لا يكون في السنة الآمرة واحدة لكن لا تتعين سنة من سني العمر
بكونها وقتا له بل تتعين اشهر العام الاول على تقدير عدم بقائه في العام
الثاني ولا تتعين حال بقائه ولو تعين بقاؤه لكان ظرفا ولو تعين عدم
بقائه لكان معيارا واذا لم يتعين واحد منهما اشكل توسعه وتضيقه
والى هذا اشار بقوله ولا يدري حيوته مدة يفضل بعضها عن الواجب
حال كون ذلك البعض من المدة ظرفا لحجة اخرى فلا يتعين كون وقته
وهو العمر ظرفا او معيارا فيكون مشكلا في التوسع والتضيق وانما قال
يفضل بعضها لحجة اخرى ولم يقل بعضها عن الواجب لان فضل السنة التي
يأتي الحج فيها على وقت اداء الحج اعني اشهر المعلومة معلوم قطعا وانما
الاشكال باعتبار بقائه وعدم بقائه في السنة الاخرى فلو قال يفضل
عنه لم يظهر ما قصده من بيان الاشكال بهذا الوجه ولا يخفى ان

اشكال كلام المتن كوقت الحج ومن حكمه اي حكم هذا النوع ان عند
محمد رحمه الله يسقط التاخير لان الاظهر في الاعتبار عنده جهة الظرفية لكن بشرط
ان لا يفوته اي الحج في عمره وعند ابي يوسف يتعين عليه الاداء في
اشهر الحج من العام الاول لان الاظهر عنده في الاعتبار جهة المعيارية
وان كان يشبه الظرف عنده ايضا وهذا قيد التعين بقوله احتياطا
احترازا عن الفوات لا لانه ليس عنده اشهر الحج من السنين الباقية
من العمر وقتا للحج وظهر ذلك اي اثر ذلك الخلاف في حق المأثم لا
غير وذلك لانه لو اخر الاداء الى العام الثاني يأثم عند ابي يوسف رحمه الله
لكن يرتفع الاثم اذا اداه وعند محمد رحمه الله لا يأثم اصلا اذا اداه حتى يبقى
النفل مشروعا فانه لو حج من النفل وعليه حجة الاسلام يقع عن النفل
لان هذا الوقت قابل للنفل خلافا للشافعي رحمه الله

١٣٧

لانہ یظہر منہ انہ سفیہ فتلغو نیتہ ولا یخفی ان اعتبار نیتہ فی حق الفرض یوجب اعتبارها فی حق النفل وعدمہ عدمہ ولما توہم من ہذا عدم جوازہ بمطلق النیۃ دفعہ بقولہ وجوازہ ای الحج عند الاطلاق ای عدم تقییدہ بالفرض بدلالۃ التعین عن المؤدی علی صیغۃ اسم الفاعل اذ الظاہر انہ ای المؤدی لا یقصد الحج النفل والحال ان علیہ اداء حجۃ الاسلام فتحقق التعین بدلالۃ الحال ولا مانع عنہا کما کان فی النفل

فصل فی حکم الواجب بالامر

وهو ای الواجب بالامر نوعان اداء وقضاء والاول ینقسم الی اداء محض واداء شبیہ بالقضاء والمحض ینقسم الی کامل وقاصر والقضاء ینقسم ایضا الی قضاء المحض والی

القضاء الذي يشبه الاداء والاول ينقسم الى قضاء بمثل معقول والى
قضاء بمثل غير معقول والمثل المعقول ينقسم الى الكامل والقاصر فصار
الاقسام سبعة ثم جميع هذه الاقسام يوجد في حقوق الله تعالى وفي
حقوق العباد فكانت اربعة عشر وفي المتن يشير الى كل منها اداء وهو
تسليم عين الواجب بسببه متعلق بالوجوب والباء للسببية الى
مستحقه يتعلق بالتسليم وقضاء وهو اسقاط الواجب بمثل متعلق
بالاسقاط اي اسقاط الواجب بتسليم مثل كائن من عنده اي المكلف

وهواء والحال ان المثل حق الى المكلف واحترز بقوله بمثل عن صرف
الظهر الى العصر مثلا لانتفاء المماثلة وبقوله من عنده عن الجمعة و
تكبيرات التشريق اذ لم يشرع اقامة خطبة الجمعة مقام الركعتين
والجهر بالتكبير في غير ذلك الوقت وبقوله وهو حقه عن صرف ظهر
الوقت الى ظهر الامس فان قلت فح يكون الاداء قضاء لانه ايضا تسليم
مثل وصف ثبت في الذمة لا عينه قلت قد جعل ما يحصل به فراغ
الذمة عين اداء الواجب حكما لانه لا يتصور التسليم الا بهذا الوجه
ثم ان ما ذكر من تعريف الاداء

انما هو تعريف للقسم اذ هو شامل للنفل ايضا ولهذا قيل في تعريف الاداء
تسليم عين الثابت بالامر وقيل في تعريف القضاء تسليم مثل الواجب
به والمراد بالثابت ما علم ثبوته بالامر لا ما علم وجوبه به اذ الوجوب
انما هو بالسبب وح يصح تسليم عين الثابت مع ان الواجب وصف في
الذمة لان الممتنع تسليم عين ما وجب في الذمة لا تسليم عين ما علم ثبوته
بالامر كفعل الصلوة في وقتها والتحقيق ان هذا قسم للمامور به فان
جعل لفظ الامر اسما للطلب الجازم كما هو رأي البعض اختص الاداء
بالواجب وان جعل اسما للطلب جازما كان او راجحا او مساويا كما هو
رأي بعض اخر دخل فيه المندوب والمباح والواجب فيكون الاتيان

بالنفل وهو ما يثاب فاعله ولا يعاقب تاركه وهو المراد بالمندوب

فيفسر الاداء اداء بتسليم عين الواجب والمندوب ولا يتعرض للمباح

لانه لا يطلق الاداء عليه عرفا كالاصطياد واختلف المشائخ في ان

القضاء ايجب بنص مقصود اي بنص مبتدأ مغاير للنص الوارد في

الاداء قصد به ايجاب القضاء ام يجب بالسبب الذي يوجب الاداء

والمراد بالسبب ههنا ما يعلم ثبوت الحكم به وهو الامر لا ما ثبت به

وجوبه كالوقت لان وجوب الاداء يضاف الى الامر لا الى السبب اذ

لا يثبت بالسبب الا نفس الوجوب وهذا الاختلاف انما هو في

مثل معقول واما القضاء بمثل غير معقول فلا خلاف في انه يكون بسبب
جديد فقال عامتهم اي عامة المشائخ كالقاضي ابو زيد وشمس الائمة
وفخر الاسلام والمص بانه اي القضاء يجب بذلك السبب الذي
يوجب به الاداء لان بقاء اصل الواجب اسم لان وخبره قوله امر معقول
وقوله للقدرة على مثل من عنده قربة علة لبقاء اصل الواجب وقوله
قربة تميز عن المثل ومعناه ان الفعل وجب بسببه فلا يسقط وجوبه
بخروج الوقت والحال ان للفعل مثلا من عند المكلف يصرفه الى ما وجب
عليه وسقوط فضل الوقت منتهيا لا الى مثل حيث لم يجب شيء من
جنسه ولا الى ضمان حيث لم يجب شيء من خلاف جنسه للعجز عنه
يعني عدم القدرة على ادراك شرف الوقت لا يوجب ان لا يبقى اصل

١٤٣

الوجوب لان اصل الوجوب مقدور وادراك شرف الوقت غير
مقدور وبقاء ما هو مقدور مع فوات ما هو غير مقدور امر معقول
فيطالب بالخروج عن العهدة بان يصرف اليه ما هو مشروع له في وقت
اخر يماثله في الهيئات والاذكار حسا وعقلا وفي ازالة الاثم شرعا وان
لم يماثلها في احراز الفضيلة وفيه اشارة الى دفع ما يقال ان الفائت
يقابل بالمثل او الضمان ولم يقابل الشئ بشرف الوقت وذلك لانه لم
يشرع للعبد ما يماثل بشرف الوقت واما المقابلة بالضمان فقد سقطت
في غير العمد بقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان وثبت
تحقق الاثم في العمد بالنص والاجماع فان قيل الواجب بصفة لا يبقى
بدونها كالواجب بالقدرة الميسرة يسقط بسقوطها والوقت من
الاوصاف لان الامر بالواجب مقيد بالوقت

قلنا نعم اذا كانت الصفة مقصودة والوقت ليس كذلك انما المقصود
تعظيم الله تعالى ومخالفة الهوى وذا لا يختلف باختلاف الاوقات في
المنصوص عليه وقضاء الصوم والصلوة يتعلق بقوله امر معقول وحاصل
هذا الدليل ان عامة المشائخ تمسكوا بالقياس وهو ان الشرع ورد بوجوب
القضاء في الصوم والصلوة قال الله تعالى فمن كان منكم مريضا او على
سفر فعدة من ايام اخر وقال عليه السلام من نام عن الصلوة او نسيها
فليصليها اذا ذكرها فان ذلك وقتها وما ورد فيه معقول المعنى
فوجب الحاق غير المنصوص به ويرد عليه بانه لما وجب القضاء فيهما

بالنص لم يستقم قولكم بان القضاء يجب بنص موجب للاداء ودفعه

انه قد عرف بذلك النص ان الواجب لا يسقط بخروج الوقت وهذا

النص يطلب به تفريغ الذمة عن الواجب بالمثل ولهذا يسمى قضاء

لا اداء والاولى ان يقال ان الضمان بالشيء يجب بما يجب به ذلك الشيء

فان النص المذكور مظهر لوجوب القضاء بالنص الاول لا مثبت وقال

البعض ان القضاء يجب بامر مبتدأ وثمرة الخلاف يظهر في التعدية

فيتعدى الى وجوب القضاء او بقاء اصل الوجوب للقدرة على المثل الى

المنذورات المتعينة فعند العامة يجب قضاؤها بالقياس وعند

غيرهم لا يجب لعدم ورود نص مقص فيها والجامع بينهما كون كل
واحد منهما عبادة وجبت بسببها من الصلوة والصوم والاعتكاف
بيان للمنذورات المذكورة وذكر ابو اليسر وهو ممن يقول بوجوب
القضاء بنص جديد انه اذا نذر ان يصوم هذا الشهر او نذر ان
يصلي في هذا اليوم اربع ركعات فمضى اليوم او الشهر ولم يف
بالنذر فالقضاء واجب بالاجماع بين الفريقين لكن عند الفريق
الاول بسبب مقص غير النذر وهو التفويت وعلى القول الاخر بالنذر
واراد بالفريق الاول الثاني ومن الاخر الاول على ما ذكرنا ثم ان التفويت
انما يوجب القضاء عندهم لانه اذا فوّت فكانه التزم المنذور ثانيا
والتزم القضاء قصدا فعلى هذا اذا فات بلا تفويت بان مرض
او جن في الوقت المنذور فيه يجب ان لا يقضي فثمرة الخلاف على هذا
هو هذا ويفهم من كلام شمس الائمة ان الفوات كالتفويت عندهم
وفيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام شهر رمضان
ولم يعتكف هذا اشارة

147

الى دفع ما يقال انه لو كان القضاء واجبا بالسبب الاول لما وجب
القضاء في هذه الصورة لانه لا اثر للسبب الموجب اعني النذر في
ايجاب صوم لانه لم يوجب صوما مخصوصا بالنذر ولا يمكن
القضاء بلا صوم لانه لا اعتكاف الا بصوم فوجب ان يبطل كما روي
عن ابي يوسف ولما لم يبطل ووجب بصوم مقصود علم انه وجب بنص
آخر فاشار الى دفعه بقوله انما وجب القضاء اي قضاء الاعتكاف
بصوم مقصود لا لانه الضمير للشان لما انفصل الاعتكاف عن صوم
الوقت بان صام ولم يعتكف بقي الاعتكاف في ذمته واجبا بذلك
السبب الاول وذلك السبب كان موجبا للصوم لانه شرط لصحة الاعتكاف
وشرط الشيء يجب بوجوبه الا انه امتنع ايجاب الصوم به ههنا
بعارض شرف الوقت ويحصل المقصود بصوم الشهر اذ الشرط يعتبر
وجوده لا وجوده قصدا فلما انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت

عاد شرطا ای شرط الاعتکاف وهو الصوم الی الکمال الاصلی بان یجب
مقصودا بالنذر الموجب للاعتکاف ولهذا وجب القضاء بصوم
مقم لان القضاء وجب بسبب آخر یوجب قضاء الصوم الذی
لم یجب بالنص الاول وفی قوله لما انفصل الاعتکاف اشارة الی انه لو لم
ینفصل بان فات الصوم والاعتکاف جمیعا یخرج عن العهدة بالاعتکاف
فی قضاء هذا الصوم لبقاء الاتصال بصوم الوقت حکما کما نص علیه
شمس الائمة ثم ان شرف الوقت والاتصال بصوم الشهر یحتمل ان یکون
کل واحد منهما علة لامتناع ایجاب الصوم المقم فی هذا الاعتکاف
وقد زال الاول وبقی الثانی لبقاء خلفه فیجوز الاعتکاف بذلک
الصوم المقضیة لبقاء احد العلتین ثم الاداء المحض ای الاداء الخالص
الکامل ما یؤدی الانسان

متلبسا بوصف بان يؤدى على ما اى على الوجه الذي شرع مثل اداء
الصلوة كلها بجماعة اعلم ان الصلوة المشروعة بالجماعة اما ان يؤدى
كلها بالجماعة وهو الاداء الكامل لان هذه صلوة توفر عليها حقها
من الواجبات والسنن او كلها بالانفراد وهو الاداء القاصر واليه
اشار بقوله فاما فعل المنفرد اى اداؤه فاداء فيه قصور لفوات الجماعة
او يؤدى بالانفراد بعضها فان كان بعضها الاول فاداء قاصر او الآخر
فاداء شبيه بالقضاء وفي المتن اشار اليهما الا ترى ان الجهر اى وجوبه

١٥٠

ساقط عن المنفرد والجہر فیما یجہر صفۃ کمال حیث یلزم بترکہ سجدۃ السہو وفعل اللاحق وہو الذی ادرک الصلوۃ مع الامام ثم فاتہ الباقی بان نام خلف الامام ثم انتبہ بعد فراغ الامام اداء خبر لقولہ فعل اللاحق یشبہ بالقضاء فانہ اداء باعتبار بقاء الوقت وقضاء باعتبار فوات ما التزم من الاداء مع الامام کما یشیر الیہ فی المتن فلما کان فعلہ اداء باعتبار اصل الفعل وقضاء باعتبار وصفہ جعل فعلہ اداء شبیہا بالقضاء دون العکس فباعتبار الاداء قلنا اذا حاذت المرءۃ الرجل لاحقین فی حال اداء ما فاتہما فسدت صلوۃ الرجل لان اللاحق فی حکم خلف الامام حتی لا یلزمہ القراءۃ وباعتبار انہ ای اللاحق التزم الاداء مع الامام حین تحرم معہ ای مع الامام وفاتہ ذلک ای فات اللاحق الاداء حقیقۃ وان کان ہو خلف الامام حکما فہذا بیان لکون فعل اللاحق شبیہا بالقضاء ولم یتعرض لوجہ کونہ اداء لظہورہ ولہذا ای لاجل ان فعل اللاحق شبیہ بالقضاء لا یتغیر فرضہ ای فرض اللاحق المسافر بنیۃ الاقامۃ فی موضع الاقامۃ مع ان الوقت باق فی ہذہ الحالۃ ای فی حالۃ اداء ما فاتہ بعد فراغ الامام بخلاف ما اذا وجد المغیر قبل فراغ الامام

151

فانه تصير فرضه اربعا لان شبه القضاء انما يثبت بعد فراغ الامام
ولم يوجد كما لو صار الفرض قضاء محضا بالفوات بسبب فوات
الوقت ثم وجد المغير فانه لا شك ان وجود المغير حالة القضاء المحض
لا يؤثر فيه حتى ان المسافر يقضي الصلوة التي فاتته في السفر غير المغرب
ركعتين ولو كان قاضيا عند الاقامة بخلاف المسبوق حيث تغير
فرضه في قضاء ما سبق به وان فرغ الامام لانه اي المسبوق مؤدي
في اتمام صلوته وليس اداءه بشبه القضاء لانه لم يلتزم الاداء مع
الامام فيما سبق به فيؤثر المغير في حقه كالمنفرد والقضاء الخالص
نوعان اي بملاحظة

كون المثل معقولا او غير معقول ويدخل فيه القضاء الذي فيه معنى

الاداء لانه لا يخلو عنهما ويدخل فيه المثل الكامل والناقص ايضا قضاء

بمثل معقول كما ذكرنا اي يدرك بالعقل مماثلته بالفائت كقضاء الصوم

بالصوم وقضاء بمثل غير معقول اي لا يدرك بالعقل مماثلته ولا نفيها

كالفدية الفدية والفداء البدل الذي يتخلص به عن مكروه في باب الصوم

فان الفدية شرعت خلفا عن الصوم في حق الشيخ الفاني مثلا عند العجز

المستدام واحجاج الغير بماله بالكسر عطف على الفدية والاحجاج

جائز لكنه في الحج الفرض مشروط بالعجز الدائم حتى جاز عن الميت و

عن المريض الذي لا يستطيع الحج اذا لم يزل مريضا حتى مات فان صح

فعليه الحج والمؤدي تطوع بماله والتطوع غير مشروط بالعجز

ثبتا ای الفدیة والاجماع بالنص وهو قوله تعالی وعلی الذین یطیقونه
ای لا یطیقونه ففدیة طعام مسکین تقدیری وعن عطاء انه سمع ابن عباس یقرأ
وعلی الذین یطوقونه وقال انها لیست بمنسوخة بل للشیخ الکبیر والمرأة
الکبیرة لا یستطیعان ان یصوما فیطعمان لکل یوم مسکینا هذا
فی الصوم واما فی الاجماع فحدیث الخثعمیة وهی اسماء بنت عمیس زوجة
جعفر بن ابی طالب ذات الهجرتین الحبشة والمدینة اتت رسول الله
علیه السلام وقالت ان ابی ادرکه الحج وهو شیخ کبیر لا یتمسک علی الراحلة
افیجزینی ان احج عنه فقال علیه السلام ارأیت لو کان علی ابیک دین
فقضیته اما کان یقبل منک فقالت نعم فقال علیه السلام فدین الله تعالی احق ولفظ احج

فی الروایۃ المشھورۃ بفتح الھمزۃ وضم الحاء اخرم ولا تمسک فیہ علی ھذہ

الروایۃ اذ لا دلالۃ فیہ علی ان الانفاق قائم مقام الافعال ویروی بضم

الھمزۃ وکسر الحاء ای امر واحد ان یحج عنہ وعلی ھذا یصح التمسک و

لا تعقل المماثلۃ بین الصوم والفدیۃ ولا بین الحج والنفقۃ لا صورۃ

ولا معنی اما الاول فظاھر واما الثانی فلانہ لا مماثلۃ بین اتعاب النفس

بالکف عن الشھوتین وبین تنقیص المال وکذا بین افعال الحج وانفاق

المال لکنہ ای وجوب الفدیۃ او النص الموجب وھذا اشارۃ الی دفع

ما یقال لما کان وجوب الفدیۃ غیر معقول فی الصوم فکیف وجبتم ایاھا

فی الصلوۃ وبیان دفعہ ان ایجاب الفدیۃ او النص یحتمل ان یکون

معلولا بعلۃ العجز فی نفس الامر وان کنا لم نقف علیہ والصلوۃ نظیر

الصوم من حیث کون کل واحد منھما عبادۃ بدنیۃ محضۃ بل ھی ای

الصلوۃ اھم منہ ای من الصوم لکونھا تعظیما للہ تعالی بنفسھا والصوم

عبادة بواسطة قهر النفس فامرناه اى العاجز عن الصلوة بالفدية عن
الصلوة احتياطا لاحتمال ان هذا الحكم مشروعا فى حقه فقد صار مؤديا
والا فلا شئ عليه ورجونا القبول من الله تعالى فضلا فقال تائيد لما ذكره
محمد فى الزيادات يجزيه اى يكفيه الفداء ان شاء الله تعالى كما فى فداء الصوم
اذا تطوع اى اذا تفضل به اى بالفداء الوارث فى الصوم بلا ايصاء بالفدية
من الذى عليه الصوم فانه يعلم انه لو كان هذا الحكم ثابتا بالقياس
لما احتاج الى الحاق الاستثناء كما فى سائر الاحكام الثابتة بالقياس ولا
توجب التصدق بالشاة او بالقيمة باعتبار قيامه اى التصدق بهما مقام
التضحية لما يرد عليه ان التضحية عرفت قربة بالنص ولا امثالها بعد فواتها
فينبغى ان يسقط وقد اقيم التصدق بعين الشاة التى عينت للتضحية بعد
الفوات وبالقيمة اذا استهلكت المعينة مقام التضحية فقال لا نعم
ولا نوجب بذلك الاعتبار بل باعتبار احتمال قيام التضحية فى ايامها
اى فى ايام التضحية مقام التصدق وعلى هذا الاحتمال يكون التصدق
اصلا فى التضحية وهذا الاحتمال ثابت اذ هو اى التصدق المشروع
فى باب المال لان معنى العبادة وهو مخالفة الهوى بازالة المحبوب

الوقت ومع هذا لا تسقط عن ذمة المكلف بالفوت عن ذلك

حواشی
متعلقه صفحه
۱۵۶

۱۵۷

يحصل به الا ان التصدق بالعين نقل في التضحية الى اراقة الدم تطيبا
للطعام بازالة ما اشتمل عليه مال الصدقة من الاوساخ والآثام اذ
باراقة الدم ينتقل الخبث الى الدماء وتصير ضيافة الله تعالى باطيب ما عنده
كما هو عادة الكرام الا انه يحتمل ايضا كون نفس التضحية اصلا ففي الوقت
لم ننقل بجواز التصدق للنص الوارد فيها وبعد الوقت عملنا بالاصل
واوجبنا التصدق بهذا لا باعتبار خلافته ولهذا اي ولان ايجاب
التصدق لاحتمال الاصالة لا بالخلافة لم يعد الوجوب من التصدق
الى المثل بعود الوقت كان جاء ايام النحر من القابل قبل التصدق لا يجوز
قضاء الاضحية الفائتة مع قدرته على المثل الكامل الشرعية
الاضحية بطريق النقل ولو كان وجوب التصدق خلافة لانتقل

الى الاراقة المماثلة للاراقة الفائتة ولهذا اى ولاجل ان الشئ اذافات
ولامثل له عنده ويسقط وهذا مفهوم فى هذا المقام بطريق الالتزام كما
نبهناك عليه فى تقرير الايراد قال ابو يوسف فى حق من ادرك الامام
فى العيد راكعا حال من الامام لم يكبر مفعوله قال لانه الضمير للموصول
غير قادر على المثل اى مثل التكبيرات الفائتة من عنده قربة لان موضعها
القيام وهو غير قادر عليه فى الركوع لكنا نقول بان الركوع يشبه القيام
حقيقة وحكما اما حقيقة فلاستواء النصف الاسفل فيه وبه فارق القيام
القعود لا بالاعلى لاستوائه فيهما واما حكما فلان مدرك الامام فى
الركوع مدرك لتلك الركعة وباعتبار بقاء هذه الشبهة لا يتحقق
الفوات بالكلية لبقاء محل الاداء من وجه فيؤتى بها اى بالتكبيرات

في الركوع احتياطا وهذه الاقسام السبعة كلها يتحقق في حقوق العباد
كما يتحقق في حقوق الله تعالى فتسليم عين العبد المغصوب على الوصف الذي
ورد عليه الغصب اداء كامل ورده اي المغصوب لا على ذلك الوصف
بل مشغولا بالدين بان استهلك المغصوب في يد الغاصب مال انسان
فيتعلق الضمان برقبته او مشغولا بالجناية بان جنى في يده جناية
يستحق بها رقبته او طرفه فقوله بسبب كان ذلك السبب في يد
الغاصب متعلق بالامرين اداء قاصر فلو هلك في يد المالك قبل الدفع
الى ولي الجناية او قبل البيع في الدين برئ الغاصب لوجود اصل الاداء
ولو دفع او قتل بذلك السبب او بيع لذلك الدين رجع المالك على الغاصب
للقصور فيه فكان الرد لم يوجد واذا امهر الزوج عبد الغير ثم اشتراه

اے اشتری الزوج ذلك العبد کان تسلیمہ الضمیر اما فاعل المصدر

او مفعولہ اداء لانہ سلم الیہا عین ما وجب علیہ بالتسمیۃ فانہا

صحیحۃ بالاجماع حتی یوجب علیہ قیمۃ العبد عند العجز لامہر المثل

حتی تجبر المرءۃ علی القبول شبیہا بالقضاء صفۃ للاداء من حیث

انہ اے العبد مملوکا ای الزوج قبل التسلیم الی المرءۃ حتی ینفذ اعتاقہ

فیہ ای اعتاق الزوج فی العبد فیدل علی کونہ مملوکا للزوج دون

اعتاقہا ای المرءۃ فلا یکون مملوکا لہا ولو لم یکن شبیہا بالقضاء

لکان مملوکا لہا قبل التسلیم لانہ کما اذا امہر عبدہ فلا ینفذ اعتاقہ فیہ

وانما کان شبیہا بالقضاء لان تبدل الملك بمنزلۃ تبدل العین شرعا

قال علیہ السلام لمولاۃ عائشۃ ہو علیك صدقۃ ولنا ہدیۃ

فلا عتبار معنی الاداء قلنا تجبر المرءۃ علی القبول لان الجبر یدل علی

الاداء لان فی القضاء معنی المعاوضۃ ولا جبر فی المعاوضات

وضمان الغصب قضاء بمثل معقول لانہ اسقاط الواجب اعنی رد

العین بمثلہ من عندہ وہو اما کامل وہو المثل صورۃ ومعنی کما فی المثلیات

161

أو قاصر وهو المثل معنى كالقيمة في ذوات القيم والمماثلة بين الفائت

وبين كل واحد منهما مدركة بالعقل والأول سابق على الثاني حتى لو

عجز عن المثل الكامل يجبر المالك على قبول القاصر للضرورة وضمان

النفس والأطراف بالمال في حالة الخطاء قضاء بمثل غير معقول اذ لا

مماثلة بين الفائت والمال صورة وهو ظاهر ولا معنى لأن الآدمي مالك

والمال مملوك واذا تزوج امرءة على عبد بغير عينه صحت التسمية

عندنا خلافا للشافعي ووجب الوسط فان اتاها بالعين جبرت على

القبول وان اتاها بالقيمة كان تسليم القيمة قضاء وهو في حكم الاداء

حتى تجبر المرءة على القبول ولو لم يكن في حكم الاداء لم تجبر وانما كان قضاء

لأن تسليم قيمة الشيء قضاء له ولكن العبد لما كان مجهولا باعتبار الوصف

لا يمكن تسليمه قبل التعين ولا تعين الا بالتقويم فصارت القيمة اصلا

بهذا الاعتبار فكان تسليمها اداء لا قضاء فالقيمة اصل في الايفاء

اعتبارا والعبد اصل تسمية فكانه وجب بالعقد احد الشيئين فيخير

الزوج وتجبر المرءة على قبول القيمة كما لو اتاها اي الزوج الزوجة

بالعبد المسمى وهو العبد الوسط ههنا بخلاف العبد المعين لأن المسمى

معلوم جنسا ووصفا فكانت قيمته قضاء خالصا فلا يعتبر عند القدرة

على الاصل ثم الشرع فرق بين وجوب الاداء وبين وجوب القضاء و

تفصيل الفرق ما ذكره بقوله فجعل الشرع القدرة الممكنة قيدا بالممكنة

احترازا عن الجبر وتكليف ما ليس في وسعه وهي ادنى ما يتمكن به

العبد من اداء ما لزمه من غير حرج غالبا

وانما قيد نابه لانه قد يتمكن العبد من اداء الحج مثلا بدون الزاد والراحلة
نادرا وبدون الراحلة كثيرا لكن لا يتمكن منه بدونهما الا بحرج
عظيم غالبا شرط لوجوب الاداء اى اداء كل واجب فضلا من الله تعالى
دون وجوب القضاء حتى لو قدر على الاداء فى الوقت ثم زالت القدرة
بعد خروج الوقت وجب القضاء لان هذه القدرة شرط الوجوب و
لا يتكرر الوجوب فى واجب واحد لان القضاء يجب بما يجب به الاداء
كما مر فلا يتكرر شرطه والشرط كونه اى ما ذكر من القدرة متوهم الوجود
لان حقيقة القدرة التى يبتنى التكليف عليها لا تسبق الفعل كما عرف
فى مسئلة الاستطاعة وسبق التكليف على الفعل يوجب نقل الشرطية
الى قدرة سلامة الآلات وصحة الاسباب التى تحدث القدرة الحقيقية
عند ارادة الفعل معها عادة فثبت ان شرط التكليف توهم القدرة
لا كونه اى ما ذكر من القدرة متحقق الوجود فان ذلك اى كونه متحقق
الوجود لا يسبق الاداء وحاصل المقام ان القضاء انما يجب ببقاء
الواجب بالسبب السابق وهو غير مشروط ببقاء القدرة الممكنة لان

حواشی متعلقہ صفحہ ۱۶۴

۱۶۵

باقی بر صفحہ ۱۶۶

بقیہ حواشی متعلقہ صفحہ ۱۶۴

المفتقر الى حقيقة هذه القدرة وبقائها هو حقيقة الاداء واما التمكن
من الاداء فيستغنى عن بقائها بل يكفى مجرد امكانها وتوهمها واذا كان
الوجوب باقيا بدون بقاء هذه القدرة كان القضاء ثابتا بدونها
فلا يكون شرطا للقضاء بل للاداء فقط وبهذا اى لاجل ان الشرط هو
التوهم قلنا اذا بلغ الصبى او اسلم الكافر فى اخر الوقت وهو الجزء الاخير
منه تلزمه الصلوة خلافا لزفر والشافعى لانه ليس بقادر على الفعل
فيه حقيقة لجواز ان يظهر فى الوقت امتداد بوقف الشمس فيؤدى
الواجب فيه وهذا دليل لقولنا الامر المتوهم جعل شرطا لوجوب الاداء
بعد تحقق سبب نفس الوجوب وهو وجود جزء من الوقت فى
حق الاهل ونفس الوجوب لا يفتقر الى شئ اخر كما كان اى كما وجد
الامتداد فى الوقت لسليمان عليه السلام اذ عرض عليه الصافنات الجياد
ففاتته صلوة العصر فرد الله تعالى الشمس فصار الاصل اى الاداء مشروعا
واجبا بهذا الاحتمال ووجب النقل الى وجوب القضاء للعجز فيه
اى فى الاصل ظاهرا اى من حيث الظاهر كما فى الحلف على مس
السماء فان من حلف ليمسن السماء انعقد يمينه لتوهم البر

باقی بر صفحه ۱۶۸

فان السماء ممسوسة قال الله تعالى اخبارا عن الجن وانا لمسنا السماء

وصعد عيسى عليه السلام ومحمد عليه السلام ويحنث العجز ظاهرا وهو

ای اعتبار التوهم نظیر اعتبار التوهم فی حق من هجم ای دخل بغتة علیه وقت الصلوة وهو فی السفر فهجوم الوقت علیه مع اشتغاله بتعب السفر وعدم من یعلمه بالوقت من المؤذن ونحوه تحقق العجز عن استعمال الماء لعدم تهیئه قبل ذلک توجه الیه خطاب الاصل کما قال ان خطاب الاصل ای الوضوء یتوجه علیه ای علی المسافر لتوهم حدوث الماء بطریق الکرامة کما کان لبعض المشائخ ولهذا یجب الطلب عند ظن قرب الماء ثم یتحول الخطاب من الاصل الی الخلف وهو التراب فکذلک ههنا کما ظهر لک مما غبر واعلم انهم اختلفوا فی ان القدرة مع الفعل او قبله فالمحققون علی انه ان ارید بها القوة المستجمعة لجمیع شرائط التاثیر فهی مع الفعل

مولوی عزیز اللہ

وان اريد بها القدرة التي يصير مؤثرا عند انضمام الارادة اليها

فهي توجد قبل الفعل ومعه وبعده فالقدرة التي شرط تقديمها على

اداء العبادات هي سلامة الآلات والاسباب لا القدرة المستجمعة

لجميع شرائط التاثير ومن الاداء ما لا يجب الا بقدرة ميسرة للاداء

وهي زائدة على الاولى بدرجة لان الامكان يثبت بالاولى وبالميسرة

ثبت الامكان والتيسر جميعا ولهذا شرطت في اكثر العبادات المالية

دون البدنية لان اداءها اشق على النفوس وفرق ما بينهما اي بين

القدرتين في الحكم ان بالقدرة الثانية تتغير صفة الواجب من مجرد

الامكان الى صفة اليسر فيصير الواجب سمحا سهلا فيشترط دوامها

اي القدرة الميسرة لبقاء الواجب وليس اشتراط بقائها لكونها شرطا

فان عدم الشرط لا يوجب عدم الحكم كالشهود في باب النكاح شرط

للانعقاد دون البقاء بل لان الحق اي الامر الثابت متى وجب ملصقا
بصفة لا يبقى اي الواجب الا بتلك الصفة لانه لم يشرع الامر تلك
الصفة فلا بد من بقائها وليس معنى التغير ان الحق كان واجبا
بصفة العسر بالقدرة الممكنة ثم تغير باشتراط هذه القدرة الى
وصف اليسر بل معناه انه لو كان واجبا بقدرة ممكنة لكان جائزا
فلما توقف الوجوب على هذه القدرة دون الممكنة صار كان الواجب
تغير من العسر الى اليسر فان قيل ينتقض هذا الدليل بالقدرة الممكنة
واجيب عنه بان المراد بالصفة امر يعترض على الموصوف والممكنة
غير معترضة على الواجب اذ لا بد منها بخلاف اليسر والسهولة فان
كلواحد معترض بالنظر الى انه يجوز ان يجب الشيء بدون اليسر انتهى

وتحقيق ذلك ما ذكر في التلويح من ان القدرة الممكنة لما كان شرطا
للتمكن من الفعل كانت شرطا محضا ليس فيه معنى العلية فلم يشترط
دوامها لبقاء الواجب اذ البقاء غير الوجود وشرط الوجود لا يلزم
ان يكون شرطا للبقاء كالشهود للنكاح بخلاف الميسرة فانها شرط
فيه معنى العلية لانها غيرت صفة الواجب من العسر الى اليسر فاثرت
فيه القدرة الميسرة واوجبته بصفة اليسر فيشترط دوامها نظرا الى
معنى العلية لان هذه العلة مما لا يمكن بقاء الحكم بدونها اذ لا
يتصور اليسر بدون القدرة الميسرة والواجب لا يبقى بدون صفة
اليسر لانه لم يشرع الا بتلك الصفة ولذا اشترط بقاء القدرة
الميسرة دون الممكنة مع ان ظاهر النظر يقتضي ان يكون الامر
بالعكس اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور بدون اليسر
وبهذا اي ولاجل اشتراط بقاء هذه القدرة لبقاء الواجب قلنا بانه

الضمير للشان تسقط عنه الزكوة بهلاك النصاب ويسقط العشر

بهلاك الخارج والخراج اذا اصطلم اي استاصل الزرع آفة لان الشرع

اوجب الاداء في كل واحد منها بصفة اليسر الا يرى انه اي الشارع

خص الزكوة بالمال النامي الحولي اي علق وجوبها بوصف النماء

لئلا ينقص به اصل المال حقيقة وحكما واوجب قليلا من كثير و

خص العشر بالخارج حقيقة يعني وجوب العشر متعلق بالخارج

حقيقة وخص الخراج بالتمكن من الزراعة اي علق وجوبه ايضا بنماء

الارض لا برقبتها ولم يتعلق بكله بل ببعضه لان النماء ههنا اعتبر

تقديرا بالتمكن من الزراعة لان الواجب ليس من جنس الخارج فامكن
اعتبار النماء التقديري فلا يجعل تقصيره عذرا بخلاف العشر لانه اسم
اضافي فلا يمكن ايجابه الا في النماء الحقيقي بخلاف ما اذا اصاب الزرع
آفة حيث يسقط الخراج لانه لم يقصر وما ذكر في كل واحد من الامور الثلثة
يدل على انه واجب بصفة اليسر والله الميسر لكل عسير وعلى هذا اي
لاجل اشتراط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب بها قلنا ان الحانث
في اليمين الذي له قدرة التكفير بالمال اذا ذهب ماله كفر بالصوم لان
الكفارة المالى تجب بقدرة ميسرة فاذا انتفت تلك القدرة انتفى الواجب
بها وانما قلنا انها تجب بقدرة ميسرة لان التخيير اي التخيير الكامل وهو
التخيير في الصورة والمعنى بان يكون بين امور متفاوتة بعضها اعلى
من بعض كالتخيير في انواع التكفير بالمال كالاعتاق والطعام والكسوة

فقوله بالمال متعلق بالتكفير فهذا التخيير الكامل دليل اليسر بخلاف التخيير
صورة فقط بان يكون الامور متماثلة في المالية كما في صدقة الفطر
من نصف صاع من بر او صاع من شعير او تمر فانه دليل التاكيد و
انه لابد من الاداء والنقل اى نقل الحكم عنه اى عن التكفير بالمال الى
الصوم للعجز في الحال مع توهم القدرة على التكفير بالمال فيما يستقبل
اى في الاستقبال يثبت تيسيرا للاداء فقوله والنقل وجه اخر لكون الكفارة
يجب بقدرة ميسرة وعطف على اسم وخبره قوله تيسيرا القيام مقام

الخبر وهو يثبت من الاثبات والثبوة وما لهما واحد ونصب تيسيرا

على الاول على انه مفعول به وعلى الثاني على انه تميز ومفعول له و

يحتمل ان يكون منصوبا على المصدر يتر فكان وجوب الكفارة من

قبيل الزكوة الا ان المال ههنا غير عين اى معين فاى مال اصابه اى الحانث

من بعد اى من بعد الهلاك دامت اى حصلت به اى بذلك المال

القدرة وهذا دفع لما يقال ان الكفارة لما كانت من قبيل الزكوة ينبغي

ان لا يعود الوجوب بحصول مال اخر كما في الزكوة وتوضيح الجواب ان

الوجوب في الزكوة يتعلق بمال معين لان الشرع اعتبر القدرة على الاداء

بالمال الذى وجبت الزكوة بسببه لا بمال اخر فبسقوطه يسقط الواجب

ولا يعود الواجب بعود مال اخر بخلاف الكفارة اذ لم يتعلق الوجوب

فيها بمال معين بل بمطلق المال لان المقصود ما يصلح للتقرب الموجب

للثواب الساتر للاثم الحاصل بالحنث ولهذا اى ولان المال غير معين

في الكفارة ساوى الاستهلاك والهلاك ههنا اى في الكفارة حتى

يسقط وجوب التكفير بالمال بهما جميعا لانعدام التعدي من الحانث

على محل مشغول بحق الغير اذ المال غير متعين فيها بخلاف الزكوة فانه

لما كان معينا فيها كان استهلاكه تعديا على محل مشغول بحق الغير
فيوجب الضمان واما الحج فالشرط فيه القدرة الممكنة من السفر المعتاد
بزاد وراحلة واليسر في السفر لا يقع اي لا يحصل الا بخدم واعوان و
مراكب وليس ذلك لے ما به اليسر وهي هذه الاشياء بشرط في وجوب
الحج بالاجماع في هذا الكلام اشارة الى دفع ما يقال ان الحج وجب بقدرة
ميسرة لاشتراط الزاد والراحلة الزائدتين على اصل القدرة فيه لان
ادنى القدرة قدرة المشي واكتساب الزاد في الطريق مع عدم اشتراط
بقائها لبقاء الواجب وتوضيح دفعه انه لم يشترط في الحج القدرة الميسرة
بل الممكنة من السفر الذي وقعت عليه العادة اذ لا يتحقق الاستطاعة
للنائي من الكعبة الا بالزاد والراحلة فلذلك اي لاشتراط القدرة
الممكنة فيه لم يكن دوامها شرطا لدوام الواجب وكذلك اي مثل الحج
صدقة الفطر اشكالا ودفعا اما اشكالا فلانها تجب بقدرة ميسرة

لكون الغنى بالنصاب شرطا لوجوبها واصل القدرة يحصل بملك

نصف صاع من بر او صاع من شعير مثلا مع عدم اشتراط بقائه

لبقاء الواجب حتى بقي في ذمته بعد فوات الغنى واما دفعا فلانها

لم تجب بصفة اليسر بل بشرط القدرة الممكنة وهو اى شرط القدرة

الغناء فان اشتراط الغناء ليس لليسر بل ليصير الموصوف به اهلا

للاغناء لقوله عليه السلام لا صدقة الا عن ظهر غنى اى لا صادرة عن

غنى ولفظ الظهر مقحم كظهر العين وظهر القلب والمراد بالاغناء

الاغناء بصفة الحسن وهو يتوقف على الغنى الشرعي لان الغالب

من حال الفقير عدم الصبر على شدائد الفقر فلا بد في اهليته

للاغناء المامور به من الغنى الشرعي فائدته ما قيل ان المراد من

الاغناء المذكور في الحديث بقوله عليه السلام اغنوهم عن المسئلة

بايتاء كفاية يوم لا الاغناء الشرعي فلا يكون الاغناء الشرعي شرطا

للاهلية وذلك لانه لو اعتبر الغنى عن المسئلة وامر بالاغناء

لصار الغني فقيرا والفقير غنيا ثم استوضح ما ذكر من كون الغنى

شرطا للاهلية لا للتيسر بقوله الا ترى انه اي هذا الواجب وهو

صدقة الفطر يجب بثياب البذلة اي الثياب التي تتبذل وتستعمل

حتى لو ملك من هذه الثياب فاضلة عن حاجة الاصلية ما يساوي

نصابا وجبت صدقة الفطر عليه وبهذا النوع من المال يحصل

اصل التمكن ولا يقع بها اي بثياب البذلة اليسر لانها اي تلك

الثياب ليست بنامية وحصول اليسر بالمال النامي كما عرفت في

الزكوة ولهذا لا يشترط حولان الحول المحقق للنماء بل اذا ملك نصابا

ليلة الفطر تلزمه صدقة الفطر فعلم ان الغنى شرط التمكن لا

شرط اليسر فلم يكن البقاء مفتقرا الى دوام شرط الوجوب

فصل في صفة الحسن للمامور به

الفرق بين الموجب والمقتضى ان الاول لازم مؤخر والثانى لازم مقدم ١٢

لابد للمأمور به من الحسن لان الشارع حكيم لا يأمر بالفحشاء و
الحسن والقبح يطلقان على ثلثة معان الاول كون الشئ ملائما للطبع
ومنافرا له يقال الحلو حسن والمر قبيح والثانى كونه صفة كمال
وكونه صفة نقصان يقال العلم حسن والجهل قبيح والثالث
كون الشئ متعلق المدح والثواب وكونه متعلق الذم والعقاب
يقال الطاعة حسنة والمعصية قبيحة وكون الفعل متعلق
العقاب لا ينافى العفو هذا فى افعال العباد واما افعال الله تعالى
فحسنة بمعنى كونها صفة كمال فالحسن والقبح بالمعنيين الاولين
يثبتان بالعقل اتفاقا واما بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه فعند
الاشعرى لا يثبتان بالعقل بل بالشرع وعندنا وعند المعتزلة
بالعقل لكن عند المعتزلة يثبتان بالعقل بمعنى ان العقل حاكم بالحسن و
القبح موجب للعلم بهما وعندنا يثبتان به بمعنى ان الحاكم هو الله تعالى

۱۸۱

حواشی
متعلقہ صفحہ
۱۸۰

والعقل آلة العلم بهما فيخلق الله تعالى العلم عقيب نظر العقل الصحيح

وليس هذا عين المذهب الاشعري لان عندنا قد يعرف فهما

يخلق الله تعالى اما بلا كسب كحسن تصديق النبي عليه السلام واما

مع كسب وقد يعرف فيهما بالنبي عليه السلام كاكثر الاحكام الشرعية

المامور به نوعان حسن لمعنى في نفسه اي اتصف بالحسن لحسن

ثبت في ذاته وحسن لمعنى في غيره اي اتصف بالحسن لحسن ثبت

في غيره واعلم ان الحسن لمعنى ثبت في وضعه من غير نظر الى الواسطة

او لا يكون لمعنى في وضعه بل لامر اخر والاول هو القسم الاول والثاني

اما ان لا يكون ذلك الامر باختيار العبد او يكون والاول هو القسم

الثاني اعني قوله وما التحق بالواسطة والثاني اما ان يكون ذلك

الامر بحيث لا يحصل بعد حصول المامور به الا بفعل قصدي او لا

يكون كذلك بل يتادى ذلك الامر بفعل المامور به والاول هو القسم

الثالث والثاني هو القسم الرابع وانما فرق بين ان يكون ذلك الامر

باختيار العبد وبين ان لا يكون باختيار العبد حتى جعل القسم الاخر

من هذين القسمين داخلا في الحسن لذاته دون الاول لان الواسطة

حواشی متعلقہ صفحہ ۱۸۲

۱۸۳

ههنا لما ثبت بلا اختيار العبد بل بخلق الله تعالى كانت مضافة الى الله
تعالى وسقط اعتبارها في حق العبد فصار هذا القسم حسنا
خالصا من العبد للرب تعالى بلا واسطة بخلاف القسم الاول
منهما لان الواسطة لما كانت باختيار العبد وجب اعتبارها
فكانت العبادة حسنة لمعنى في غيرها والحاصل ان الواسطة
المضافة الى غير الله تعالى غير فعل العبادة الحسنة صورة ومعنى
فوجب اعتبارها بخلاف المضافة الى الله تعالى فانها تثبت بصنع
الله تعالى لا بصنع العبد فسقط اعتبارها وبقيت العبادة حسنة
من العبد للرب تعالى والى هذه الاقسام اشار بقوله والنوع الذي
حسن لمعنى في عينه نوعان احدهما ما كان المعنى الذي اتصف به
المامور به بالحسن في وضعه كالصلوة فانها تتادى بافعال معلومة
واقوال وضعت للتعظيم اي تعظيم الله تعالى

والتعظيم حسن لمعنى ثابت في نفسه وهو الظاهر الا ان يكون
التعظيم في غير حينه اي في غير وقت التعظيم كالصلوة في الاوقات
المكروهة او في غير محله اي لتعظيم كالصلوة مع الحدث و
الجنابة وثانيهما ما التحق بسبب الواسطة المراد بها ما يتوقف
ثبوت الحسن للمامور به عليه بما كان المعنى الموجب للحسن في
وضعه كالزكوة والصوم والحج فان هذه الافعال بواسطة حاجة
الفقير في الاول واشتهاء النفس في الثاني وشرف المكان في الثالث
تضمنت اغناء عباد الله تعالى وقهر عدوه وتعظيم شعائره وكل واحد
من هذه الامور حسنة فصارت الامور المذكورة حسنة من العبد
للرب عزت قدرته بلا ثالث معنى ثم ان الواسطة اما نفس حاجة
الفقير وشهوة النفس وشرف المكان كما يفهم من قوله لكون هذه
الوسائط ثابتة بخلق الله تعالى مضافة الى الله تعالى لانه لا صنع للعبد
في نفس حاجة الفقير وشهوة النفس وشرف المكان واما اغناء الفقير
وقهر النفس وتعظيم شعائره كما يفهم من قوله فان هذه الافعال
تضمنت الخ وعلى كل تقدير اشكال اما على الاول فلان الواسطة

للعقل ازآن قسم است که حاصل میشود باختیار بنده ۱۲

ما يكون حسن الفعل لحسنه ولا حسن للحاجة والشهوة واما على الثاني

فلان اغناء الفقير وقهر النفس وزيارة البيت مما يحصل باختيار

العبد والجواب عن الاول انا لا نسلم كون واسطة الحسن حسنة كيف

وقد اعتبروا الواسطة في حسن الجهاد كفر الكافر وهذا كما ان الكلام

يتصف بالبلاغة والفصاحة بواسطة المعنى الاول ولا يكون المعنى الاول

متصفا بهما كما تقرر في موضعه والى هذا يشير قوله فان هذه الافعال

بواسطة حاجة الفقير الخ لانه يعلم منه ان الواسطة هي نفس الحاجة

لكن يحصل بسببها حسن في الزكوة باعتبار ان ايتاء الزكوة اغناء

للفقير ودفع الحاجة حتى انه لو لم تكن للفقير حاجة لم تكن للزكوة

حسن وعن الثاني ان الاغناء متفرع على الحاجة وموقوف عليها و

كذلك القهر يتوقف على العداوة ولما لم يكن شئ منهما باختيار

العبد لم يجعل المتفرع عليهما كذلك وشرف البيت وكونه من شعائر

الله تعالى انما هو بجعل الله تعالى ولا يخفى ان في المتن اشارة اليه

ثم ان الزكوة في نفسها تنقيص المال وهو حرام فلا حسن لذاته و
الصوم اضرار بالنفس ومنع لها عما اباح لها المنعم الحقيقي ولا خير فيه
من هذه الوجه والحج في نفسه قطع المسافة الى امكنة مخصوصة و
زيارة لها بمنزلة السفر للتجارة وزيارة الاماكن وهو كذلك وانما
جهة حسن هذه الامور ما ذكر وقال في التلويح الزكوة والصوم والحج
حسن لمعنى في نفسه لكن يشبه الحسن بالغير وتحقيق ذلك انه حسن
بالغير الا انه لا اعتبار لحسن ذلك الغير حتى انه في حكم العدم فصار
كل منها كانه حسن لا بواسطة امر فجعل بهذا الاعتبار من قبيل الحسن في
نفسه انتهى واعترض عليه السيد الشريف في حواشيه بان هذا التحقيق
يقتضي ان لا يكون في هذا القسم حسن لا في نفسه وهو ظاهر ولا لغيره لان
حسن الواسطة اذا لم يعتبر وجعل في حكم العدم فالاولى ان لا يحسن به
الغير بسببها والجواب ان المراد

من عدم اعتبار حسن الغير ان حسن الغير لم يعتبر من حيث انه حسن الغير
بل جعل حسنه بواسطة عدم اعتبار ذلك الغير حسن نفس الشيء الشبيه
فالنفي راجع الى اعتبار نفس الغير حقيقة لا الى حسنه فلذا قال صاحب
التلويح فصار كانه حسن لا بواسطة امر فجعل بهذا الاعتبار من قبيل الحسن
في نفسه وحكم هذين النوعين اي الحسن لمعنى في نفسه والملتحق به واحد
وهو ان الواجب متى ثبت لا يسقط الا بفعل الواجب بان يأتيه او باعتراض
ما يسقطه بعينه اي ما اثر في اسقاط نفسه بلا واسطة كالحيض بخلاف
ما وجب لغيره فانه يسقط بسقوط ذلك الغير ويبقى ببقائه كالوضوء
والمراد بالواجب ما ثبت على الذمة بالسبب لا بالامر وان كان الكلام في بيان
حسن ما ثبت بالامر لان وجوب الاداء الثابت بالامر بعد ثبوته لا يسقط
لكن السبب لما عرف بالامر صحت اضافة ما ثبت به الى الامر بواسطته
والذي حسن لمعنى في غيره نوعان احدهما ما يحصل المعنى الذي حسنه به
بعده بفعل مقصود كالوضوء والسعي الى الجمعة فان الوضوء في نفسه

تبريد الاعضاء وليس فيه حسن وانما حسن للصلوة المؤدية بفعل علی حدة وكذا السعي عبارة عن المشي ونقل الاقدام وليس في ذاته حسن وانما حسن لاقامة الجمعة المؤدية بفعل غيره وثانيهما ما يحصل المعنى الذي به حسنه بفعل المامور به اي باتيانه لا بفعل اخر كالصلوة على الميت والجهاد واقامة الحدود فان ما فيه من الحسن ليس لذات صلوة الجنازة اذ هي بدون اسلام الميت عبث وانما صارت حسنة بواسطة اسلام الميت حتى لو لم يكن الميت مسلما كانت الصلوة قبيحة فحسنها من جهة قضاء حق الميت المسلم وكذا الجهاد في نفسه تعذيب عباد الله تعالى وتخريب بلاده وليس في ذلك حسن وانما صار حسنا بواسطة كفر الكافر فانه لما صار عدو الله تعالى به ولاهله شرع الجهاد وحسن لاجل كبت اعداء الله تعالى وكذا اقامة الحدود ليست بحسنة في نفسها لما فيها من تعذيب عباد الله لكنها حسنة لاجل الزجر عن المعاصي المفضية الى الفساد فكانت حسنة لغيرها والمعنى الذي شرع المامور به لاجله يحصل بنفس الفعل اي الاتيان بالمامور به فان قضاء حق الميت وقهر اعداء الله والزجر عن المعاصي يحصل بنفس الصلوة والجهاد

189

واقامة الحدود من غير توقف على فعل اخر ويمكن ان يقال ههنا

موافقا لما ذكر في الجهاد ان تعذيب العباد انما حسن في الحدود بواسطة

نفس المعاصي فانه لما صار عاصيا بارتكابها شرع زجره وحسن تعذيبه

بقي انه ليس كفر الكافر واسلام الميت مثلا مما يتادى بنفس المامور به

وقد جعلا واسطة اللهم الا ان يقال ان الصلوة على الميت صارت

حسنة بواسطة اسلام الميت باعتبار ان من صلى تلك الصلوة ليصير

قاضيا حق الميت الثابت بسبب الاسلام فحسن الصلوة بواسطة

حسن قضاء حق الميت الثابت بواسطة اسلام وكذا حكم نظيريه

فتدبر وتذكر ان القسم الاول من هذين القسمين كامل في كونه حسنا

لغيره كالقسم الاول من القسمين الاولين كامل في كونه حسنا لعينه والقسم

الثاني من هذين القسمين في مقابلة القسم الثاني من القسمين الاولين

فانہ حسن لعینہ شبیہ بالحسن لغیرہ وھذا القسم حسن لغیرہ شبیہ
بالحسن لعینہ قال الشارح المحقق وانما اعتبرت الوسائط وھی اسلام
المیت وکفر الکافر وارتکاب ما ھو منہی عنہ ھھنا دون الصوم و
نظیرہ لانہا وان کانت بتقدیر اللہ تعالیٰ ومشیتہ فہی یثبت باختیار
العبد وصنعہ فوجب اعتبارھا واذا اعتبرت کانت حسنۃ لمعنی
فی غیرھا وھذا یؤید ما ذکرناہ ویفہم منہ ان فعل العبد اعم من ان
یکون فعل العابد وغیرہ وحکم ھذین النوعین واحد یعنی کحکم
النوعین الاولین وھو بقاء الواجب بوجوب الغیر وسقوط بسقوط
ای سقوط الواجب بسقوط ذلک الغیر حتی یسقط الوضوء عند
سقوط الصلوۃ فی حالۃ الحیض مثلا وکذا السعی **فصل** فی النہی
النہی فی اللغۃ المنع وفی اصطلاح اھل الاصول قول القائل لغیرہ لا تفعل
علی سبیل الاستعلاء ثم صیغتہ مترددۃ بین التحریم والکراھۃ والتحقیر

191

وبیان العاقبة نحو قوله تعالیٰ ولا تحسبن الله غافلا عما یعمل الظالمون
والدعاء والیاس نحو قوله تعالیٰ لا تعتذروا الیوم والارشاد والشفقة
کقوله علیه السلام لا تتخذ والدواب کراسی فهی مجاز فی غیر التحریم
والکراهة بالاتفاق وهو ای النهی فی صفة القبیح ینقسم انقسام الامر
فی صفة الحسن یعنی کما یحصل بالامر للمامور به فی صفة الحسن اقسام
اربعة کذلک یحصل بالنهی للمنهی عنه فی صفة القبح اقسام اربعة
ویمکن ان یرجع الضمیر الی المنهی عنه

ويراد بالامر المامور به ويؤيده قوله ما قبح لعينه وضعا كالكفر

والعبث هذا هو القسم الاول من اقسام النهى والقسم الثانى هنا

ما التحق اى بالقسم الاول بواسطة عدم الاهلية والمحلية شرعا

كصلوة المحدث وبيع الحر وبيع المضامين والملاقيح فان الصلوة

وان كانت حسنة فى نفسها لكن الشرع جعل اهلية العبد لها منحصرة

فى حال الطهارة وكذا البيع وان كان فى نفسه حسنة لما يتعلق به

المصالح الا ان الشرع جعل محله الا متقوما فقط والحر ليس بمال

وكذا بيع المضامين وهى ما تضمنه اصلاب الفحول جمع مضمون

والملاقيح جمع ملقوح او ملقوحة من لحقت الدابة اذا حبلت و

الماء قبل ان يخلق منه الحيوان ليس بمال فصار بيع هذه الاشياء

كالعبث لحلوله فى غير محله فالتحقت بالقبح وضعا وحكم النهى فيهما

اى فيما قبح لعينه وما التحقت به بيان انه اى المنهى عنه غير مشروع

اصلا لان ما قبح لعينه لا يتصور ان يكون مشروعا بوجه ما وما قبح

المعنی فی غیرہ وھو نوعان احدھما ما جاورہ المعنی الموجب للقبح
جمعًا ای اجتماعا ای من حیث انھما اجتمعا معا من غیر ان یصیر ذلک
المعنی وصفا لہ وداخلا فیہ ویتصور الانفکاک بینھما کالبیع وقت
النداء فان النھی عن البیع فیہ للاخلال بالسعی الی الجمعۃ وھو معنی
مجاور للبیع قابل للانفکاک عنہ کالبیع حالۃ الذھاب الی الصلوۃ
والاخلال بالسعی حین المکث بدون البیع وکذا النھی عن الصلوۃ
فی الارض المغصوبۃ متعلق بشغل الارض اذ الشغل یوجد بدون
الصلوۃ فھی بدونہ وکذا النھی عن الوطی حالۃ الحیض متعلق
باستعمال الاذی وھو معنی مجاور للوطی غیر متصل بہ وصفا
وحکمہ ای حکم ھذا النوع انہ ای النوع یکون صحیحا مشروعا
بعد النھی بلا خلاف بین الفقھاء حتی انعقد البیع وقت النداء

موجبا للملك من غير توقف على القبض ويتادى الصلوة في
الارض المغصوبة لان القبح لما كان مجاورا غير متصل به وصفا لم
يؤثر في ازالة المشروعية اصلا ووصفا فاوجب الكراهة دون
الفساد ولهذا اي ولان حكم هذا النوع ما ذكرنا قلنا ان وطيها
اي وطي الزوج الثاني المطلقة بالثلث في حالة الحيض يحللها اي
يحلل وطيه اياها للزوج الاول فانه يعلم منه ان الوطي في تلك
الحالة لا يمنع حدوث الحل ويثبت به اي بالوطي في حالة الحيض
احصان الواطي لو زنى بعد ذلك كان حده الرجم دون الجلد
والنوع الثاني ما يتصل به المعنى الموجب للقبح وصفا اي بحيث
صار وصفا له ولم يتصور الانفكاك عنه كالبيع الفاسد وصوم
يوم النحر فان البيع الفاسد كبيع الربوا قد وجد فيه ركن البيع من
اهله في محله فلا يكون قبيحا باصله لكنه اتصل به ما يوجب القبح

علےٰ وجہ صار وصفا لہ وهو اشتراط الفضل المزيل للمساواة الشروطة

لجواز البيع عند اتحاد الجنس فان الفضل اذا دخل فيہ صار من حقوقہ

فكان كوصفہ فباشتراطہ لا يختل اصل الشرعية ولكن فات بہ

شرط الجواز فصار فاسدا وكذا الصوم يوم النحر حسن في نفسہ لكنہ

قبيح لمعنے متصل بالوقت وهو انہ يوم ضيافة الله تعالى والوقت

داخل في تعريف الصوم فكان الخلل الصادر فيہ من قبل الوقت

بمنزلة الوصف لہ اذ لا يتصور انفكاكہ عنہ ولاجل صيرورة المعنے

الموجب للقبح بمنزلة الوصف ههنا كان اشد اتصالا بہ من القبح

في القسم الاول فاوجب فساد المشروع كما اوجب الكراهة في الاول

ليكون الحكم ثابتا بقدر دليلہ والنهي اي النهي المطلق الخالي عن

قرينة دالة علے كون المنهي عنہ قبيحا لعينہ او لغيرہ عن الافعال

الحسية يقع اي يحمل علے القسم الاول وهو القبيح لعينہ بلا خلاف

والنهي عن الافعال الشرعية يقع علے القسم الاخر وهو الذي

يكون المعنے متصلا بہ وصفا حتے يبقى المنهي عنہ مشروعا باصلہ

عندنا غير مشروع بوصفہ وقال الشافعي في البابين اي الافعال الحسية

حواشي
متعلقة صفحه
١٩٦

والشرعية انه اى النهى المطلق ينصرف الى القسم الاول وهو القبيح
لعينه حتى لم يبق المنهى عنه مشروعا اصلا الا بدليل يحتمل ان يكون
الاستثناء راجعا الى المذهبين فى الصورتين اى النهى عن الفعل
الحسى يقع على القبيح لعينه عندنا الا بدليل كالنهى عن قربان الحائض
وعن الشرعى يقع على القبيح لغيره ويدل على بقاء المشروعية الا بدليل
كالنهى عن بيع المضامين وعند الشافعى كلاهما يدل على القبيح لعينه
وانتفاء المشروعية الا بدليل كالنهى عن وطى الحائض والبيع وقت النداء
ويحتمل ان يكون راجعا الى المذهب الاخر وهو الظاهر لان النهى فى
اقتضاء القبح حقيقة يعنى حقيقة النهى شرعا ان يكون مقتضيا
للقبح فى عين المنهى عنه كالامر فى اقتضاء الحسن فان حقيقة الامر شرعا

ان یکون مقتضیا للحسن فی عین المامور بہ فینصرف مطلقہ ای مطلق
النہی الی الکامل منہ اذ الناقص موجود من وجہ دون وجہ و مع
شبہۃ العدم لا یثبت حقیقۃ الوجود والکمال فی القبح ان یکون فی
عین المنہی عنہ کالامر فانہ ینصرف مطلقہ الی الکامل وھو الحسن
لعینہ ھذا ما تمسک بہ الشافعیؒ وتحقیق المقام ان الشارعؑ وضع
بعض افعال المکلفین لاحکام مقصودۃ کالصوم للثواب و
البیع للملک و قد نہی عن ذلک فی بعض المواضع فھل یبقی فی
تلک المواضع ذلک الوضع الشرعی حتی یکون الصوم فی یوم العید
مناطا للثواب والبیع الفاسد سببا للملک او ارتفع ذلک الوضع
الشرعی فیھا فمن حکم بارتفاع الوضع جعل المنہی عنہ قبیحا لعینہ
ومن لا یحکم بہ لا یجعل قبیحا لعینہ لتنافی الوضع الشرعی والقبح
الذاتی ثم الفعل الشرعی المنہی عنہ ان دل الدلیل علی ان قبحہ لعینہ
فھو باطل وان دل الدلیل علی انہ لغیرہ فذلک الغیر ان کان مجاورا
فھو صحیح مکروہ وان کان وصفا ففاسد عند ابی حنیفۃؒ و باطل
عند الشافعیؒ وان لم یدل الدلیل علی ان قبحہ لعینہ او لغیرہ فباطل

عنده حتى لا يترتب عليه الاحكام وعند ابي حنيفة يصح باصله لكن

لا يفسد بوصفه لعدم الدليل على ان القبح بوضعه كذا في التلويح

واعلم ان الصحة في العبادات عند الفقهاء عبارة عن كون الفعل

مسقطا للقضاء وعند المتكلمين عبارة عن موافقة امر الشارع

وجب القضاء اولم يجب فصلوة ان من ظن انه متطهر ولم يكن كذلك

صحيحة عند المتكلمين لموافقة الامر غير صحيحة عند الفقهاء لكونها

غير مسقط للقضاء وفي عقود المعاملات معنى الصحة كون العقد

سببا لترتب الثمرات المطلوبة عليه شرعا والبطلان في العبادات

عدم سقوط القضاء بالفعل وفي المعاملات تخلف الاحكام عنها

وخروجها عن كونها اسبابا مفيدة للاحكام والفساد يرادف

البطلان عند الشافعي وعندنا هو ما كان مشروعا باصله غير مشروع

بوصفه وقد يطلق الصحة عندنا على مقابلة الفاسد كما يطلق

على مقابلة الباطل ولا يلزم الظهار على ان النهى عن التصرفات
الشرعية يقتضى رفع المشروعية فان الظهار تصرف منهى عنه وقد
انعقد سببا للكفارة التى هى عبادة لان كلامنا فى حكم مطلوب
شرعا كالملك تعلق ذلك الحكم بسبب مشروع له كالبيع اى كلامنا فى
النهى عن التصرفات الموضوع لحكم مطلوب شرعا انه اى ذلك السبب
هل يبقى سببا لذلك الحكم وان يبقى الحكم المنوط به اى بذلك السبب
مشروعا مع وقوع النهى عليه اى على السبب ام لا يبقى والظهار ليس
بتصرف موضوع لحكم شرعى بل هو حرام فانه منكر من القول وزور ووجوب
الكفارة جزاء لتلك الجرمية وثبوت وصف الحظر فى السبب لا يخرجه
عن كونه صالحا لايجاب الجزاء بل يتحقق كما فى قتل العمد والى هذا
اشار بقوله واما ما هو جزاء شرعى زاجر عن الفعل الحرام فيعتمد حرمة
سببه اى يقتضيها كالقصاص

ای کالقتل العمد الموجب للقصاص جزاء وثبوة وصف الحظر لایخرجہ
عن صلاحیتہ للایجاب ولنا علی ما قلنا من ان النہی لا یدل علی بطلان
الفعل الشرعی ویدل علی صحتہ ان النہی یراد بہ عدم الفعل ای یطلب بہ
عدم الفعل لان مراد اللہ تعالی لا یتخلف عن ارادتہ مضافا الی اختیار
العباد وکسبہم فیعتمد ای فیقتضی النہی التصور ای یتوقف صحتہ
علی تصور المنہی عنہ لیکون العبد مبتلا بین ان یکف عنہ ای عن
المنہی عنہ باختیارہ فیثاب علیہ ای علی کفہ عنہ وبین ان یفعلہ
باختیارہ فیعاقب علیہ وھذا ھو الحکم الاصلی فی النہی ای ما ذکر
من کون العدم مضافا الی اختیار العبد او کون المنہی عنہ متصور الوجود

هو الحكم الحقيقي الاصلي فاما القبح اي قبح المنهي عنه فوصف قائم
بالنهي اي ثابت بسبب النهي للمنهي عنه يثبت اي الوصف او القبح
مقتضيا به اي بالنهي فقوله يثبت اما صفة وصفا او خبر بعد خبر
لقوله اما القبح وقوله مقتضيا على صيغة حال عن ضمير يثبت تحقيقا
للحكم اي يثبت ذلك لاجل تحقيق النهي وهو طلب الاعدام فلا يجوز
تحقيقه اي اثبات القبح المقتضى على وجه يبطل به اي بالقبح او بذلك
الوجه ما اوجبه واقتضاه اي القبح وهو النهي بل اضراب عن قوله
فلا يجوز تحقيقه الخ يجب العمل بالاصل وهو النهي في موضعه اي موضع
ورود النهي وذلك بابقاء مشروعيته ليبقى النهي على حقيقته ويجب

العمل بالمقتضی وهو القبح بقدر الامکان وهو ای قدر الامکان

ان یجعل القبح وصفا للمشروع ای یجعل القبح راجعا الی صفة المشروع

المنهی عنه لا الی ذاته فیصیر المنهی عنه مشروعا باصله ای باعتبار اصله

غیر مشروع بوصفه لاتصال القبح به بخلاف النسخ فانه باطل اصلا

ووصفا لانه لبیان ان الفعل لم یبق متصور الوجود شرعا کالتوجه

الی بیت المقدس وحل الاخوات ولهذا لا یثاب علی الامتناع فی

المنسوخ ونظیره فی الحسیات ان من امتنع عن شرب الخمر مع

القدرة یثاب علیه لان العدم بناء علی امتناعه وکسبه ولو امتنع

عنه لان لا یجدها لا یثاب لان امتناعه عنه بناء علی عدمها ثم ان

النهی کما یقتضی تصور المنهی عنه یقتضی قبحه ایضا فان امکن الجمع

بینهما وجب العمل به والا وجب الترجیح ففی الفعل الحسی امکن الجمع

بینهما لان وجوده لا یمتنع بسبب القبح فاما التصرف الشرعی فلا یمکن

الجمع بینهما لانه لا یتحقق مع القبح فوجب الترجیح ثم اما ان یترجح

جانب القبح کما هو مذهب الخصم او جانب التصور فقلنا ترجح جانب

التصور اولی هکذا حققه الشارح المحقق فیصیر فاسدا لفوات

وصف مثل الفاسد من الجواهر يقال لؤلؤة فاسدة اذا بقى ذاتها
وذهب لمعانها ولا تنافى بينهما اى بين المشروعية والقبح فالمشروع
يحتمل اى يقبل الفساد بالنهى مع بقاء المشروعية كالاحرام الفاسد
فان المحرم بالحج لو جامع قبل الوقوف بعرفة فسد حجه حتى لو مضى
على احرامه لا يخرج به عن العهدة ويجب عليه القضاء فى القابل لكن بقى
احرامه حتى وجب عليه المضى على ذلك ووجب عليه الجزاء بارتكاب
المحظور فى هذا الاحرام فوجب اثباته اى اثبات كون المنهى عنه
مشروعا على هذا الوجه وهو بقاء المشروعية مع الفساد رعاية
لمنازل المشروعات بان ينزل الاصل وهو المقتضى فى منزله والتبع
وهو المقتضى فى منزله بان لا يجعل التبع مبطلا للاصل ومحافظة
لحدودها وهو ان يجعل النهى نهيا والنسخ نسخا الا ان يجعل كلاهما
فى المشروعات واحدا من غير ضرورة وفيه تعريض لفساد ما ذهب اليه

الشافعیؒ فان قیل تصور الفعل عند النہی کان لصحتہ فلا حاجۃ الی

بقائہ مشروعا بعد ذلک قلنا ان النہی لاعدام المنہی عنہ من قبل النہی

فی المستقبل کالامر للایجاب فی المستقبل فلا بد من ان یکون متصورا

فی المستقبل لتحقق الانتہاء بالنہی کما فی الامر وذلک ببقاء المشروعیۃ

واعترض علی ما قلنا صاحب القواطع من اصحاب الشافعیؒ ان وجود

فعل المشروع بامرین بفعل العبد وباطلاق الشارع فبالنہی امتنع الاطلاق

فلم یبق مشروعا لکن تصور الفعل من العبد باق علی حالہ فیصح النہی عنہ

بناء علیہ مثلا العبد مامور بالصوم ولیس فی وسعہ الا الامساک مع

النیۃ نہارا فاما صیرورتہ عبادۃ فباذن الشارع ففی یوم النحر لما زال

اذن الشارع لم یبق الصوم مشروعا مع بقاء تصور الفعل من العبد

واجاب عنہ الشارح المحقق بان النہی ورد عن مطلق الصوم فیحمل

علی حقیقتہ والفعل المخصوص بدون اعتبار الشرع لا یسمی صوما

حقیقۃ کالامساک مع النیۃ فی اللیل

واعترض علیہ فی التلویح بان حقیقۃ الصوم فی الشرع الامساک
مع النیۃ فی النہار وھذا متصور من العبد وقد نہاہ الشارع عنہ حتی
صار یوم النحر بمنزلۃ اللیل فلا یکون عبادۃ یترتب علیہ الثواب
وجوابہ ان الصوم الواقع فی غیر یوم النحر عبارۃ عما ذکرہ واما الصوم
الواقع فیہ فان کان عبارۃ عنہ فی الشرع یلزم ان یکون اتیا بالصوم
حین اتیانہ بالامساک من الصبح الی الغروب مع النیۃ فیلزم ان یکون
لہ وجودا شرعیا فیکون مشروعا وان لم یکن عبارۃ عنہ یلزم نسخہ
فان النسخ لبیان ان الفعل لم یبق متصور الوجود شرعا والنہی یغایر
النسخ وعلی ہذا الاصل وہو ان النہی عن التصرفات الشرعیۃ یقتضی
بقاء مشروعیتہا قلنا ان البیع ای بیع العبد مثلا بالخمر مشروع باصلہ
وہو وجود رکنہ وہو مبادلۃ المال بالمال فی محلہ وہو للبیع غیر مشروع
بوصفہ وہو الثمن لان الخمر مال لان المال ما یمیل الیہ بالطبع ویمکن ادخارہ
الی وقت الحاجۃ والخمر کذلک لکنہا غیر متقومۃ فان المتقوم ما یجوز
الانتفاع بعینہ او بمثلہ او بقیمتہ ولیست الخمر کذلک لانہ یجب
الاجتناب عنہا ولہذا لا یجب الضمان باتلافہا فصلح الخمر ثمنا

من وجه وهو اعتبار كونها مالا دون وجه وهو اعتبار عدم كونها
متقومة وبهذا الاعتبار لا تصلح لكونها مبيعة لان المبيع اصل في البيع
والثمن تبع ولهذا يضاف العقد الى المبيع والمقصود هو العين والثمن
وسيلة اليه فكان الثمن بمنزلة الوصف لتوقفه على الاصل مثل توقف
الوصف على الموصوف فصار بيع العبد بالخمر مشروعا باصله غير
مشروع بوصفه وهو الثمن فصار البيع فاسدا للخلل الحاصل في الثمن
الذي هو بمنزلة الوصف لا باطلا اذ لا فساد في ركن البيع ولا فيما
هو المقصود من العقد وهو المبيع بخلاف بيع الخمر بالدراهم فانه باطل
لان محل البيع مال متقوم مملوك مقدور التسليم وليست الخمر كذلك

فلا ينعقد العقد اصلا وكذلك اى مثل البيع بالخمر بيع الربوا غير
مشروع بوصفه وهو الفضل فى العوض لان ركن البيع وهو مبادلة
المال بالمال قد وجد فيه لكن لم يوجد المبادلة التامة فاصل المبادلة
حاصل لا وصفها وهو كونها تامة او يقال الفضل امر زائد والزائد
فرع للمزيد عليه فكان كالوصف وكذلك اى مثل بيع الربوا البيع
بالشرط الفاسد وهو الشرط الذى لا يقتضيه العقد ويكون لاحد
المتعاقدين فيه نفع او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق
فالشرط الفاسد فى معنى الربوا اى الفضل الخالى عن العوض فيكون
فاسدا لتخلله فى وصفه لا فى اصله وكذلك اى مثل بيع
الربوا صوم يوم النحر وكذلك صوم يوم الفطر وايام التشريق فا

٢٠٩

عندنا مشروع باصله حتی یصح النذر به وهو ای اصل الصوم

الامساك لله تعالی ویعلم منه ان یکون منهیا عنه لذاته غیر مشروع

بوصفه وهو ای الوصف الاعراض عن الضیافة الموضوعة فی هذا

الوقت بالصوم والاعراض وصف لازم للصوم غیر داخل فی مفهومه

الا تری ان الصوم یقوم بالوقت ای یوجد فیه لکونه معیارا له و

لا خلل فیه ای فی الوقت بنفسه لانه وقت کسائر الاوقات فلا

یتعلق نهی صوم یوم النحر باعتبار نفس ذلك الوقت والنهی یتعلق

بوصفه ای بوصف الوقت وهو انه یوم عید ای یوم ضیافة

والمتصل بالوقت کالمتصل بالصوم لانه یقوم به فصار صوم یوم

النحر فاسدا للخلل فی الوصف لا فی الاصل ولهذا ای لمشروعیة

صوم یوم النحر باعتبار اصله یصح النذر به عندنا لانه ای

هذا النذر نذر بالطاعة من حیث ذات الصوم لان کف النفس

عن الشهوة فی هذا الیوم قربة بذاته وانما وصف المعصیة

متصل بذاته فعلا لا باسمه ذکرا لان ذکر الصوم لیس باعراض

عن الضیافة وانما الاعراض بفعل الصوم ولم یوجد من الناذر

حواشی متعلقہ صفحہ ۲۱۰
اللهم اغفر لكاتبه ولوالديه ولمن نظر فيه

الا ذكر الصوم الذي هو قربة فلا يمنع صحة النذر والحاصل ان
للصوم جهتان جهة طاعة وجهة معصية وانعقاد النذر انما هو باعتبار
الجهة الاولى حتى قالوا لو صرح بذكر المنهي عنه بان يقول لله علي صوم
يوم النحر لم يصح نذره في رواية الحسن عن ابي حنيفة رح بخلاف ما لو قال
غدا والغد يوم النحر وتحقيق ذلك ان النذر ايجاب بالقول ويمكن به
التمييز بين المشروع والمنهي عنه والشروع ايجاب بالفعل ولا يمكن
التمييز به بين الجهتين ونظيره جواز بيع السمن الذائب الذي ماتت
الفارة فيها لامكان ايراد البيع على دون النجاسة ولا يجوز اكله
لاستحالة التمييز بينهما فاندفع بهذا ما يكاد يتوهم من انه لما كان الصوم
مشروعا باعتبار اصله جاز نذره باعتبار ذاته وان لم يجز باعتبار
وصفه ولما جاز نذره بهذا الاعتبار لا حاجة الى بيان الفرق بين القول
والفعل باتصال المعصية وعدمه بل فرض اتصالها بالقول كان جواز

النذر باعتبار ذات الصوم ثابتا ايضا وذلك لان اتصال المعصية مانع
عن النذر وذلك الاتصال بالفعل لا في القول فلا بد من بيان التفرقة
ومما يجب التنبيه عليه انه ليس المراد بقولنا ان الصوم مثلا مشروع باصله
او حسن لذاته بالمعنى الذي مر في الفصل المتقدم بل المعنى
العام الشامل له ولغيره من اقسام حسن المامور به فانه مع المنافات

ووقت طلوع الشمس والدلوك كلها صحيح باصله فاسد بوصفه يريد
ان يبين التفرقة بين صوم يوم النحر وبين الصلوة في الوقتين المخصوصين
كما سيظهر لك مما سياتي والدلوك الزوال والغروب وهذان
الوقتان ووقت الطلوع يكره الصلوة فيها ومشروعة باصلها لان
هذه الاوقات صالحة لظرفية الصلوة كسائر الاوقات لكنها فاسدة
بوصفها وهو اي الفساد من حيث الوصف انه اي كل واحد من

وقت طلوعها و دلوکها منسوب الی الشیطان کما جاءت به ای بکونه منسوبا الیه السنة وهی ان النبی علیه السلام نهی عن الصلوة عند طلوع الشمس و قال علیه السلام انها تطلع بین قرنی الشیطان و ان الشیطان یزینها فی عین من یعبدها حتی یسجد لها فاذا ارتفعت فارقها فاذا کانت عند قیام الظهیرة قارنها فاذا مالت فارقها فاذا دنت للغروب قارنها فاذا غربت فارقها فلا تصلوا فی هذه الاوقات و هذا معنی نسبة الوقت الی الشیطان و قرناه ناحیتا راسه ثم انه یمکن ان یحمل الکلام علی الحقیقة و ان یحمل علی التمثیل لتسلطه علی عبدة الشمس و تحریکه ایاهم علی عبادتها فی هذه الاوقات و لما کانت هذه الاوقات فی حق الصلوة کیوم النحر فی حق الصوم و الحال ان الصلوة فی هذه الاوقات مکروهة لا فاسدة اشار الی وجه الفرق بقوله الا ان الصلوة لا توجد بالوقت لانه ای الوقت ظرفها و لا تاثیر

للظرف فی ایجاد المظروف فلا یکون فساده مؤثرا فیها لانه مجاور
لها بمنزلة الصلوة فی الارض المغصوبة لا معیارها ای للصلوة کما
کان یوم النحر معیارا للصوم وللمعیار خصوصیة لما وقع فیه اقوی
من الظرف لما وقع فیه کما سیظهر لک وکما ورد علیه ان فساد الظرف
لما لم یؤثر فی فساد المظروف کان ینبغی ان لا یؤثر فی نقصانه
حتی یتادی به الکامل قال وهو ای وقت الصلوة سببها ای الصلوة
فصارت الصلوة فیه ای فی وقتها ناقصة لا فاسدة لان فساد السبب
یؤثر فی المسبب لانه لما کان مجاورا ولم یکن وصفا یؤثر فی النقصان
لا فی الفساد بخلاف الصلوة فی الارض المغصوبة فان المکان لیس
بسبب ولا وصف لها فلا یؤثر فی الفساد ولا فی النقصان بل یوجب
الکراهة وهی لا یمنع اداء الواجب فقیل لا یتادی بها ای بالصلوة فی
هذه الاوقات الواجب الکامل ای الفائت کما مر تفصیله ونضمن له

النفل الذی شرع فی هذہ الاوقات بالشروع حتی لو شرع فیہا ثم
قطعہا وجب علیہ القضاء وینبغی ان یقضیہا فی وقت کامل فان
قضاہا فی وقت مکروہ اجزاہ مع الاساءۃ والتفریع الاول باعتبار
تحقق النقصان والثانی باعتبار الصیانۃ عن البطلان وھذا بخلاف
الصوم فان الصوم یقوم بالوقت ویعرف بالتشدید ای الصوم بہ
ای بالوقت فکان داخلا فی ماھیتہ حتی یقال الصوم ھو الامساک عن
المفطرات الثلث نہارا مع النیۃ ویقرء بالتخفیف ای یعرف مقدارہ
بالوقت حتی یزید بزیادتہ وینقص بنقصانہ فازداد الاثر ای اثر
فساد الوقت فی الصوم فصار ای الصوم فاسدا فلم یضمن بالشروع
الا تری ان الصلوۃ ممکنۃ الاداء بذلک الشروع بلا کراھۃ بان یصبر حتی
تبیض الشمس ولا کذلک الصوم والحاصل ان اتصال القبح بالمشروع

٢١٦

على ثلث مراتب كامل ووسط وناقص فالكامل في صوم يوم العيد
لانه بطريق الاتصاف والوسط في الصلوة في الاوقات المكروهة
والناقص في الصلوة في الارض المغصوبة وعلى هذه الدرجات تختلف
الثمرات المطلوبة فان الصوم في يوم النحر لا يجب اتمامه بل يجب نقضه
فان رفضه لا يجب القضاء ولو شرع في النفل في هذه الاوقات يجب
عليه اتمامه ولو افسده يجب عليه قضاؤه والصلوة في الارض المغصوبة
والبيع وقت النداء يقتضي كراهة ويتأدى الفائت الكامل فيهما لا في
الاوقات المكروهة فان قيل لا يمنع النقصان عن الجواز كما لا يمنع
الكراهة عنه بدليل ان من ترك الفاتحة او بعض الواجبات في اداء
الصلوة او في قضائها يخرج عن العهدة وان تمكن فيه النقصان حتى
وجب جبره بالسجود ان كان ساهيا واذا كان كذلك وجب ان يتأدى
به الكامل كما يتأدى بالصلوة في الارض المغصوبة قلنا ان النقصان
انما يمنع اذا كان راجعا الى نفس المامور به اصلا ووصفا لان
ذلك داخل تحت الامر فلا بد من ان يمنع فوات ما دخل تحت الامر
عن الجواز فاما ما لم يدخل تحت الامر ففواته لا يمنع عنه لانه لا يخل

بالمامور به وذلك كمن اعتق رقبة عمياء عن كفارة يمينه لا يجوز لان
الوصف داخل تحت الامر وان كانت كافرة يجوز وان تمكن فيها نقصان
بفوات الايمان لان وصف الايمان لم يدخل تحت الامر فنقصانه لا يمنع
عن اداء الواجب ثم الوقت في الصلوة داخل تحت الامر بالدلائل القطعية
فنقصانه يمنع الجواز كوصف العمى في الرقبة فاما واجباتها فلم تدخل
تحت الامر ففواتها لا يؤثر في المنع عن الجواز كفوات وصف الايمان في
الرقبة لان المامور به كامل اصلا ووصفا وانما حكمنا بالنقصان عملا
بالاخبار الاحاد التي لا يزاد بها على الكتاب فهو يوجب العمل لا العلم
ولهذا قلنا ينجبر بالسجود فلا يظهر في حق المامور به وكذا المكان في
الصلوة لم يدخل في الامر فلا ينقص المامور به بنقصانه ولا يلزم
النكاح بغير شهود اي لا يلزم النكاح على الاصل المذكور وهو بقاء
المشروعية للنهي عنه ووجه اللزوم ان النكاح بغير شهود لم يبق مشروعا
مع انه منهي عنه لانه

اى النكاح بغير الشهود منفى بقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود فكان

خبرا عن عدم النكاح الشرعى موجبا لانتفائه ضرورة صدق الخبر فكان

النكاح بغير الشهود نسخا اى منسوخا فكان قوله عليه السلام نسخا اى

ناسخا للنكاح المذكور لا نهيا عنه ولان النكاح شرع الملك ضرورى

لان الاصل فيه ان لا يكون مشروعا لانه استيلاء على الحرة لكنه شرع

ضرورة لبقاء النسل ولان الشهوة تدعو الى السفاح وفيه من الفساد

ما لا يخفى لا ينفصل عن الحل صفة لقوله الملك ضرورى اى لا ينفصل

ذلك الملك الضرورى عن حل الاستمتاع

ای لا یغایر الملک الضروری للحل او لا ینفک عنہ واذا لم ینفصل

الملک عن الحل کان مستلزما لہ فکان النکاح مشروعا للحل والتحریم

الحاصل بالنہی یضادہ ای الحل الذی شرع النکاح لاجلہ او لاجل ما

یستلزم فاذا انتفی الحل بالنہی انتفی النکاح الذی شرع لاجلہ لان

الاسباب الشرعیۃ تراد لاحکامہا لا لذاتہا وہذا الکلام علی تقدیر

تسلیم ان یکون قولہ علیہ السلام نہیا وحاصلہ ان علی تقدیر کونہ نہیا

یجب صرفہ الی النفی ولا یمکن القول ببقاء المشروعیۃ بل یوجب بطلان

النکاح اذ النکاح موضوع للحل والنہی یوجب الحرمۃ فلما انفک عنہ

ما وضع لہ وہو الحل لاجل الحرمۃ الحاصلۃ بالنہی یکون باطلا بخلاف

۲۲۱

البیع فانہ یمکن القول فیہ ببقاء المشروعیۃ والعمل بحقیقۃ النہی
لانہ ای البیع شرع لملک العین والحل فیہ ای فی البیع تابع والتابع
غیر المتبوع وینفک عنہ فامکن العمل بحقیقۃ النہی لان التحریم
لا یضاد الملک بل الحل والحل فی ملک الیمین تابع ومنفک عنہ
فبفوات التبع عند وجود ضدہ لا یلزم فوات الاصل الا یری انہ
ای ملک العین شرع فی موضع الحرمۃ ای حرمۃ الوطی وشرع فیما لا
یحتمل الحل اصلا لا حالا ولا استقبالا کالامۃ المجوسیۃ مثال الاول
والعبید والبہائم مثال الثانی ولو کان الحل مقصودا فی ملک الیمین کالنکاح
لم یشرع البیع فی ہذہ الصور ولما فرغ عن جواب الایراد علی ان
النہی عن التصرف الشرعی یوجب بقاء المشروعیۃ اشار الی دفع ما
یرد علی ان النہی عن الافعال الحسیۃ یوجب انتفاء المشروعیۃ اصلا
وتقریر الایراد ان الغصب فعل حسی منہی عنہ بقولہ تعالی ولا تاکلوا
اموالکم بینکم بالباطل ثم جعل مشروعا سببا للملک المغصوب حین
اداء الضمان وتقریر دفعہ یظہر من قولہ ولا یقال فی الغصب بانہ
ای الغصب یثبت الملک ای ملک الغاصب فی المغصوب مقصودا بہ

اى بالغصب كما يثبت ذلك مقصودا بالبيع بل يثبت الملك للغاصب

فيه شرطا لحكم شرعى وهو اى الحكم الشرعى تقرير الضمان على الغاصب

وانما يثبت شرطا له لانه اى الضمان شرع جبرا للحق الفائت فيعتمد

الضمان الفوات اى فوات ملك المغصوب عن المالك لئلا يجتمع البدل

والمبدل منه فى ملك شخص واحد فلا بد من القول بان المغصوب يخرج

من ملك المالك ويدخل فى ملك الغاصب عند اداء الضمان ولما

جعل الملك شرطا لحكم شرعى وشرط الحكم تابع له اى للحكم لانه يثبت

لتصحيح الغير لا انه يثبت مقصودا بنفسه فقد صار ثبوت الملك

للغاصب حسنا بحسنه اى بحسن الحكم وتحقيقه ان سبب الملك

هو الغصب لكن لا من حيث كونه مقصودا منه بل من حيث كونه

شرطا لحكم الشرعى وهو وجوب الضمان وما يثبت شرطا له يكون

حسنا لحسنه وان قبح فى نفسه وبهذا ظهر جواب ما قيل لو كان

ثبوت الملك فی المغصوب بناء علی صیرورة الضمان ملکا للمغصوب منه

لما ثبت الملك قبله فلم ینفذ بیع الغاصب ولم یسلم الکسب له لانه

لیس المراد ان سبب الملك هو ملك الضمان او تقریره علی الغاصب بل المراد

ان السبب هو الغصب لکن بالحیثیة المذکورة فان قیل ضمان المدبر

یصیر ملکا للمغصوب منه مع ان المدبر لا ینتقل من ملکه قلنا یخرج عن

ملکه تحقیقا للضمان لکن لا یدخل فی ملك الغاصب رعایة لحق المدبر

وهو استحقاق الحریة وذا کالوقف یخرج عن ملك الواقف ولا یدخل

فی ملك الموقوف علیه ولا یحکم فی جمیع الصور بذلك لان الاصل فی

الاموال المملوکیة ولان الغرم بازاء الغنم فلا یترك الا عند الضرورة

کما فی المدبر وکذلك ای مثل الغصب ورودا ودفعا الزنا اما ورودا

فلانه فعل حسی منهی عنه مع انه سبب لحرمة المصاهرة التی هی نعمة

والنعمة لا تنال الا بسبب مشروع واما دفعا فلان الزنا لا یوجب الحرمة

المصاهرة اصلا بنفسه بل انما هو ای الزنا موجب للحرمة لاجل انه سبب
للماء والماء سبب للولد والولد هو الاصل فی استحقاق الحرمات و
الکرامات وتوضیحه ان ماء الرجل والمرءة یصیر شیئا واحدا فی الرحم
وذلک الشئ الواحد من حیث انه واحد جزء لکل واحد منهما اذ هو
مضاف الیهما بکماله وهذه البعضیة یوجب اختلاط بعض الرجل
ببعض المرءة کما یوجب البعضیة لاصولهما والاستمتاع بالبعض حرام
لقوله علیه السلام ناکح الید ملعون الا ان الحرمة ترکت فی حق الواطی و
الموطوءة للتناسل وفی حق الاجداد والجدات وفی حق اصول المرءة
واصول الرجل لانه امر حکمی ضعیف فلا یعتبر فی حق الاباعد وفی حق الحال
ان الفعل الحسی من حیث انه زنا لا یصلح سببا للکرامة وانما هو سبب لها
من حیث انه حرث الولد کالوطی الحلال وهو مباح ولیس الزنا من حیث
انه زنا محظور من وجه مباحا من وجه اخر والا لما وجب علیه الحد بل الزنا
من حیث انه زنا محظور من کل وجه ومن حیث انه سبب البعضیة لیس بمحظور
فتحقق الکرامة ثم اقیم الوطی الذی هو سبب ظاهر مقام الولد لتعذر الوقوف
علی العلوق والمراد بالحرمات الحرمات الاربع وهی حرمة امهات المرءة وحرمة

بناتها على الرجل وحرمة اباءه وابنائه على المرءة ولا عصيان فيه
في الولد بالنظر الى حقوق الله تعالى ولا عدوان فيه بالنظر الى
حقوق العباد لانه مخلوق بصنع الله تعالى ولا عيب فيه ثم تتعدى
الحرمات منه اي من الولد الى اطرافه اي اطراف الولد اي طرفيه
من الاب والام لان حرمة امهات الموطوءة وبناتها لا تتعدى منه
الا الى الاب وكذا حرمة اباء الواطي وابنائه لا تتعدى منها الا الى الام
كذا في الشرح ويتعدى اي ايجاب الحرمة الى اسباب الولد اي يوجب
الولد حرمة المصاهرة اولا ثم يتعدى ايجاب الحرمة منه الى اسبابه

كالوطی او یقال الولد سبب لحرمة المصاهرة ثم ینقل سببیته منه الی
اسبابه والاحتمالان مبنیان علی احتمال الصیغة من التذکیر والتانیث
وما قام مقام غیره ویعمل بالخلفیة انما یعمل بعلة الاصل ای بالمعنی الذی
یعمل به الاصل من غیر نظر الی اوصاف نفسه فالوطی مثلا لما جعل موجبا
لحرمة المصاهرة لکونه خلفا عن الولد لا یعتبر الحرمة الثابتة لنفسه لان
المعتبر فی الخلف صفات الاصل لا صفات نفسه الا یری ان التراب
مع تلویثه بنفسه لما قام مقام الماء نظرا الی کون الماء مطهرا اشارة الی
علة الاصل وسقط عنه وصف التراب وهو التلویث ای لم یلتفت
الیه لان التراب یعمل عمل الماء بالخلافة فکذلک ههنا یهدر وصف
الزنا بالحرمة متعلق بالوصف ای یهدر حرمة الزنا التی هی وصف الزنا
من حیث ذاته لقیامه ای الزنا مقام ما لا یوصف بذلک ای یوصف
الحرمة وهو الولد فی حق ایجاب حرمة المصاهرة متعلق بقوله یهدر

ای یهدر وصف الحرمة للزنا فی حق ایجاب حرمة المصاهرة التی هی
نعمة لانه یعمل بخلافة الولد ولا عدوان فیه فبخلافته یکون الزنا موجبا
لحرمة المصاهرة ویهدر حرمته فی حق ایجابها لا فی حق غیره من
سقوط الحد **فصل** فی حکم الامر والنهی فی ضد ما نسبا الیه
ای من المامور به والمنهی عنه فان طلب الفعل فی قولك تحرك منسوب
الی التحرك وضده السکون وطلب الامتناع فی قولك لا تسکن
منسوب الی السکون وضده التحرك اختلف العلماء فی ذلك ای فی
حکم الامر والنهی فی ضد ما نسبا الیه ولیس الخلاف فی المفهومین
للقطع بان مفهوم الامر بالشیء مخالف لمفهوم النهی عن ضده ولا فی
اللفظین للقطع بتخالف صیغتی الامر والنهی وانما الخلاف فی ان
الشیء المعین اذا امر به فهل هو نهی عن الشیء المضاد له ام لا فقیل
انه لیس نفس النهی عن ضده ولا متضمنا له عقلا وقیل بنفسه

وقيل يتضمنه ثم اختلف القائلون بان الامر بالشئ نهى عن ضده

فمنهم من زعم القول فى امر الوجوب والندب فجعلهما نهيا عن الضد

تحريما وتنزيها ومنهم من خصص امر الوجوب فجعل نهيا عن

الضد تحريما دون الندب ومنهم من خص الحكم بما اذا اتحد

الضد كالحركة والسكون ومنهم من قال انه عند التعدد يكون

نهيا عن واحد غير معين الى غير ذلك والمختار اى عند المصنف

والقاضى ابى زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام وصدر الاسلام

ومن تابعهم من المتأخرين ان الامر بالشئ يقتضى كراهة ضده

اى ان النهى الثابت بالامر ثابت بطريق الضرورة والاقتضاء

لان طلب الوجود بالامر يقتضى طلب انتفاء ضده والضرورة يندفع

باثبات الكراهية فلا يثبت الحرمة فيثبت انه يقتضي كراهة الضد لا ان
يكون الامر بالشئ موجبا له اي لما ذكر من حرمة ضده كما ذهب اليه جماعة
قالوا لما لم يمكن جعل الامر نهيا صيغة و بالعكس جعل كل واحد منهما موجبا
في ضد ما اضيف اليه ضده ما اوجبه فيما اضيف اليه ضرورة تحقق حكمه
كالنكاح اوجب الحل في حق الزوج بصيغته والحرمة في حق الغير بحكمه
دون صيغته او دليلا عليه اي ليس الامر بالشئ دليلا على حرمة ضده كما
ذهب اليه البعض الاخر قالوا لما لم يكن بد من القول بحرمة الضد و
لم يمكن اضافتها الى الصيغة جعلت ثابتة بطريق الدلالة اذ الصيغة
تدل عليها وان لم تكن من موجباتها كالنهي عن التافيف يدل على حرمة
الضرب وان لم تكن هي من موجبات لفظ التافيف لانه اي الامر
بالشئ ساكت عن غيره ولما توهم من سكوته عن الغير عدم ثبوت الحرمة
والكراهة فيه استدرك بقوله لكنه اي الامر يثبت به حرمة الضد ضرورة
حكم الامر لان طلب الوجود بالامر يقتضي انتفاء ضده كما علمت والثابت
بهذا الطريق اي بطريق الضرورة يكون ثابتا بطريق الاقتضاء دون
الدلالة وقد عرفت ان الضرورة تندفع باثبات الكراهة فلا يثبت الحرمة

هذا اذا لم يكن الاشتغال بالضد مفوتا له ولا يحرم بالنظر الى التفويت
ثم انه ليس المراد بالاقتضاء ههنا جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح
المنطوق اذ لا توقف لصحة المنطوق عليه بل المراد انه ثابت بطريق
الضرورة غير مقصودة كما ان المقتضى ثابت بطريق الضرورة فكان
شبيها به وفائدة هذا الاصل الذي ذكر من ان الامر بالشيء يقتضي كراهة
الضد ان التحريم لما لم يكن مقصودا بالامر لانه لم يوضع له لم يعتبر
تحريم الضد الا من حيث انه اى الضد يفوت الامر اى المامور به يعني اذا
ادى الاشتغال به الى تفويت المامور به فحرم لان تفويت المامور به

حرام فاذا لم يفوته اى اذا لم يفوت الاشتغال به المامور به كان الضد

مكروها لا حراما كالامر بالقيام اى فى الصلوة ليس بنهى عن القعود قصدا

حتى اذا قعد ثم قام لا تفسد صلوته بالقعود لانه لم يفت به ما هو

الواجب بالامر لكنه اى القعود يكره لان الامر بالقيام يقتضى كراهة القعود

لان مشابهة المنهى عنه يوجب الكراهة كما ان مشابهة المامور به يوجب

الندب اوكونه سنة وعلى هذا القول وهو ان الامر يقتضى كراهة

الضد يحتمل ان يكون النهى مقتضيا فى ضده اى ضد المنهى عنه اثباة

السنة تكون تلك السنة فى القوة كالواجب وفى التشبيه اشارة الى

ان قوتها دون قوة الواجب كما ان الكراهة ادنى من الحرمة وليس المراد

من السنة مصطلح الفقهاء وهو ما فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم
لان ذلك لا يثبت الا بالنقل وانما اراد بها ما يكون قريبا الى الواجب
وانما قال يحتمل لانه ليس هذا القول بمنصوص عليه عن السلف ولكن
القياس يقتضي ذلك قال القاضي ابو زيد لم اقف على اقوال الناس
في حكم النهي على الاستقصاء كما وقفت على حكم الامر ولكنه ضد
الامر فيحتمل ان يكون للناس فيه اقوال على حسب اقوالهم في الامر و
لهذا اي ولان النهي يقتضي سنية الضد قلنا ان المحرم لما نهى عن
لبس المخيط بقوله عليه السلام لا يلبس المحرم القباء ولا القميص ولا السراويل
ولا القلنسوة ولا الخفين الا ان لا يجد النعلين فيقطعهما اسفل من
الكعبين كان من السنة لبس الازار والرداء لانه لما نهى عن لبس المخيط
صار مامورا بلبس غير المخيط اقتضاء فيثبت بهذا الامر سنية
لبس الازار والرداء لانهما ادنى ما يقع به الكفاية عن غير المخيط

فصل في بيان اسباب الشرائع اي الطرق

التی یعرف بها المشروعات وشبت اعلم ان عامۃ اصحابنا والمتکلمین
وبعض الشافعیۃ ذهبوا الی ان لاحکام الشرع اسبابا یضاف الیها
وان کان الموجب الشارع فی الحقیقۃ هو اللہ تعالی لاغیر وذهب البعض
الی نفیها وانکر الاسباب مطلقا لان صفۃ الایجاب مختصۃ بہ تعالی
ولا یجوز اضافتہ الی غیرہ وذهب الاشعریۃ الی ان للعقوبات فی حقوق
العباد اسبابا یضاف الیها دون العبادات لان العبادات واجبۃ
للہ تعالی علی الخصوص فیضاف الیہ واما العقوبات فلکونها
اجزیۃ الافعال تضاف الیها تغلیظا وکذا المعاملات لحصولها بکسب العباد
والکل ضعیف اما الذی اوردہ المنکرون فبالمنع ان ارید بالاختصاص
عدم جواز الاضافۃ مطلقا وبعدم اثباتہ لدعواہ ان ارید بالاختصاص
عدم جواز الاضافۃ علی الحقیقۃ واما الذی اوردہ الفرقۃ الفارقۃ فلا
تحکم کما سیظهر لک من قولہ اعلم ان اصل الدین وهو الایمان باللہ تعالی
وصفاتہ وفروعہ وهی الاحکام مشروعۃ ثابتۃ فی الشرع باسباب
جعلها الشرع ای الشارع وفی اسناد الجعل الی الشرع مع ان المسند الیہ
فی الحقیقۃ هو الشارع ایماء الی ان هذا الاسناد شائع ذائع مع انہ

حواشی
متعلقہ صفحہ
۲۳۴
۲۳۵

اسناد الى غير الشارع فكذا الاسناد الى الاسباب اسبابا لهما اى للاصول

والفروع كالحج بالبيت اى كما جعل وجوب الحج متعلقا بالبيت فان

الكعبة سبب لوجوب الحج قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت و

الاضافة دليل السببية واما الوقت فشرط جواز الاداء وليس بسبب لانه

لا ينسب اليه وجعل وجوب الصوم متعلقا بالشهر فيكون شهر رمضان

سببا لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره واليه ذهب المتاخرون واختلفوا

فى ان الليالى كالايام فى السببية اولا والى الاول ذهب الامام السرخسى

والى الثانى ذهب القاضى ابو زيد وفخر الاسلام وجعل وجوب الصلوة

متعلقا باوقاتها فتكون سبب وجوبها لانها تنسب اليها وتتكرر وجوبها
بتكررها وجعل وجوب العقوبات متعلقا باسبابها اى الجنايات التى
تضاف هى اليها مثل حد الزنا وحد السرقة وجعل وجوب الكفارات التى
هى دائرة بين العبادة لانها تتادى بما هو عبادة كالصوم والاعتاق
ولانها تكفر الذنوب والكفارة انما يكون بالعبادة وبين العقوبة لكونها
جزاء لفعل محظور والعقوبة كذلك متعلقا بما تضاف الكفارة اليه اى
جعل وجوب الكفارة متعلقا بالسبب الذى تصلح اضافة ذلك الامر الدائر
بين الامرين المذكورين اليه وبين ذلك السبب بقوله من سبب متردد اى
دائر بين الحظر والاباحة فتضاف العبادات الى الاباحة والعقوبة الى
الحظر ليكون الاثر على وفق المؤثر كالقتل الخطاء واما الافطار عمدا فهو

وان كان بالزنا او شرب الخمر فجهة الاباحة من حيث انه يلاقي فعل
نفسه الذي هو مملوك له وليس بخصوصية الزنا وشرب الخمر دخل في
الكفارة اذ لو زنى ناسيا الصوم لا يجب الكفارة فاعتبرا من حيث
انهما فعلان مفطران وجعل المعاملات مشروعة متعلق البقاء اي بقاء
العالم والنفس والجنس المقدور اي المحكوم من الله تعالى بتعاطيها اي
بمباشرة المعاملات الباء الاولى متعلقة بمشروعة والثانية بالتعلق اي
سبب شرعية المعاملات هو تعلق بقاء العالم والنفس والجنس المحكوم
من الله تعالى بمباشرتها ثم ان ههنا امران البقاء والافتقار الى المعاملات
وامران آخران نفس المعاملات وشرعيتها واول الامرين الاخرين سبب للامر
الاول من الاولين وثاني الاخرين مسبب لثاني الاولين فلا اشكال قالوا
في بيان ذلك ان الله تعالى قدر بقاء العالم الى القيمة وهو انما يكون ببقاء

الجنس والنفس فبقاء الجنس بالتناسل وطريقه النكاح وايجاب
مؤنة الولد على الوالد اذ ليس للام قوة الاكتساب غالبا وبقاء
النفس باصابة المال لبعضهم من بعض لان كل واحد لا يملك ما يحتاج اليه
وطريقه التجارة وانما لم نقدر الوجوب ههنا كما قدرنا في اخواتها اذ
لا وجوب في نفس المعاملات من حيث هي بل يجب بها المال ويمكن
ان يقدر الوجوب ويقال وجوب المعاملات متعلق بكذا باعتبار
ملاحظة استلزام عدمها لعدم البقاء فلما اوجب ترك المعاملات عدم
البقاء تجب المعاملات التي يحصل بها البقاء فان من علم انه لو لم يشتر
الطعام بالثمن الذي عنده يهلك وجب عليه اشتراؤه هذا وجعل
وجوب الايمان بالله تعالى وصفاته متعلقا بالآيات الدالة على حدوث
العالم والمراد بالآيات الدالة عليه علامته

من كون الاجسام غير خالية عن الحركة والسكون وكلاهما في معرض الزوال

فلا يكونان قديمين لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واذا لم يكونا قديمين

فمعروضهما الذي لا يخلو عنهما لا يكون قديما والا يلزم خلوه عنهما وهو

خلاف المفروض ووجود الحركات لا بداية لها على ما ذهب اليه الفلاسفة

يبطله برهان التطبيق على ما بين في الكلام واذا ثبت حدوث العالم ثبت

وجود الصانع ولما كان العالم عبارة عن جملة الممكنات كان

صانعها خارجا عنها فلا محالة يكون واجب الوجود ووجوب الوجود

يستتبع جميع الصفات الكمالية على ما تقرر واليه اشار عمر بقوله البعرة

تدل على البعير واثار المشي تدل على المسير فهذا الهيكل العلوي و

المركز السفلي اما يدلان على الصانع العليم الخبير وقال الاعرابي البعرة

تدل على البعير واثار الاقدام على المسير فالسماء ذات ابراج والارض

ذات فجاج كيف لا يدلان على اللطيف الخبير وانما الامر لالزام

اداء ما وجب علينا بسببه رد لما قيل ان سبب الوجوب هو الخطاب

لانه لا يستفاد الا من الامر ولما قيل انه لما ثبت الوجوب بالاسباب

فما فائدة الامر كالبيع بالثمن المؤجل فانه يجب به الثمن في ذمة

حواشی متعلقہ صفحہ ۲۴۰

المشترے ولا یجب علیہ اداؤہ ثم اذا یطالب بالاداء یلزمہ الاداء

فکذا یجب الصلوۃ بدخول الوقت ثم یلزم الاداء بالخطاب وقد مر ما

یتعلق بهذا المقام ودلالتہ ای دلیل هذا الاصل وهو ان الوجوب بالسبب

ووجوب الاداء بالامر اجماعهم ای اجماع فقهائنا علی وجوب الصلوۃ

علی من لا یصلح الخطاب مثل النائم والمجنون والمغمی علیہ اذا لم یزد

الاغماء والجنون علی یوم ولیلۃ ولهذا یجب القضاء علیهم فثبت ان

الوجوب بالوقت دون الخطاب ثم لما ثبت ان الاحکام متعلقۃ

بالاسباب شرع فی بیان اماراتها فقال وانما یعرف السبب ای کونہ

سببا للشئ بنسبۃ الحکم ای اضافۃ الحکم الیہ مثل صلوۃ الظهر وحد

الشرب وكفارة القتل وتعلقه به اى تعلق الحكم بالسبب بان لا يوجد
بدونه ويتكرر بتكرره لان الاصل فى اضافة الشئ الى الشئ ان يكون
المضاف اليه سببا له اى للمضاف وذلك لان الاصل فى الاضافة ان
يكون الى اخص الاشياء به ليحصل التميز واخص الاشياء الى الحكم هو
السبب لانه ثابت به وانما يضاف الى الشرط مجازا لان الحكم لما وجد
عنده شابه العلة فجاز الاضافة اليه مجازا والاعتبار للحقيقة بلا مانع
وكذا اى مثل الاضافة الى الشئ ملازمة الشئ للشئ فى الدلالة على
السببية فانه اذا لازم الحكم للشئ فتكرر الحكم بتكرره اى الشئ دل
تكرره بتكرره على انه اى الحكم يضاف اليه اى الى الشئ منه حادث به
وحدوثه به دليل على انه سببه ولما فرغ من بيان الامارات شرع
فى بيان ما يترجح به احد الشيئين اللذين اشتركا فى امارة وحكم

بسببیته دون الاخر وفي صدقة الفطر انما جعلنا الراس سببا
والفطر شرطا مع وجود الاضافة اي اضافة الصدقة اليهما اي الى
الراس والفطر مع ان الشافعي جعل الوقت سببا لان وصف المؤنة
التي اشير اليها في الحديث قال عليه السلام ادّوا عمن تمونون اي تحملوا
هذه المؤنة عمن وجبت مؤنته عليكم يرجح الراس في كونه سببا لان
الاصل في وجوب المؤنة هو الراس دون الوقت اذ الراس هو المحتاج
الى المؤنة دونه والمؤنة للشئ سبب لبقائه وذلك في الراس دون الوقت
وتكرر الوجوب اي وجوب الصدقة بتكرر الفطر مع اتحاد الراس
لا يدل على سببية الوقت بل تكرر الوجوب بسبب تكرار الراس
تقديرا فان الراس لما صار سببا بوصف المؤنة المتجددة كان الراس
متجددا تقديرا بتجددها فيكون ذلك بمنزلة تكرر وجوب الزكوة بتكرر
الحول مع ان سبب وجوبها النصاب بوصف النماء وهو غير متكرر
حقيقة وذلك لان الوصف الذي لاجله

ای لاجل ذلک الوصف کان الراس سببا وھو المؤنۃ یتجدد بمضی

الزمان حکما کما ان النماء الذی لاجلہ کان المال ای النصاب سببا لوجوب

الزکوۃ وذلک الوصف وھو النماء یتجدد تقدیرا بتجدد الحول ویصیر

السبب الموصوف بذلک الوصف سبب تجدد الوصف بمنزلۃ

المتجدد بنفسہ فکما ان النصاب الموصوف بالنماء یعتبر متجددا

باعتبار تجدد الوصف حتی تکرر الوجوب فی نصاب واحد کذلک

صدقۃ الفطر یتکرر وجوبھا فی راس واحد حقیقۃ متکرر حکما وعلی

ھذا ای علی الاصل الذی ذکرنا من ان السبب یتجدد بتجدد الوصف

تکرر العشر والخراج مع اتحاد السبب وھی الارض النامیۃ کما ان

سبب وجوب الزکوۃ المال النامی ویدل علی سببیۃ الارض النامیۃ

اضافۃ العشر والخراج الیھا وعلی اعتبار صفۃ النماء ان العشر اسم

لجزء من المال فلا یمکن ایجادہ بدون النماء ولھذا اعتبر النماء فی العشر

حقیقۃ بالخارج والخراج یسقط اذا اصطلم الزرع افۃ ولم یبق من

السنۃ ما یمکن استغلال الارض فیہ فدل علی اعتبار النماء التقدیری

فی الخراج دون العشر ثم فی الخراج اعتبر النماء التقدیری بالتمکن من

245

آمین ۱۲

الزراعة لانه من غير الجنس الخارج فلا حاجة الى تعليقه بالنماء الحقيقي

رعاية لجانب المقابلة ولهذا ما قال في الخراج اعتبر النماء حكما بالتمكن

من الزراعة والحاصل ان كل واحد من العشر والخراج يتكرر بتكرر النماء

مع اتحاد الارض لكنهما تصير كالمتجددة بتجدد النماء تقديرا فكذا

الراس في صدقة الفطر **فصل** في العزيمة في اللغة القصد المؤكد

والرخصة في اللغة اليسر والسهولة والعزيمة في احكام الشرع اسم لما

اى لحكم هو اصل منها اى من الاحكام والمراد به ما ثبت ابتداء باثباته

الشارع غير متعلق بالعوارض بيان لاصالتها والرخصة اسم لما اى

لحكم مبنى على اعذار العباد كاباحة الافطار بالسفر والمرض والعزيمة

٢٤٧

اقسام اربعة فرض و واجب و سنة و نفل لانه اما ان یکفر جاحده او لا
والاول هو الفرض والثانی اما ان یعاقب بترکه او لا والاول هو الواجب
والثانی اما ان یستحق تارکه الملامة او لا والاول هو السنة والا فهو
النفل وقیل ان فعل المکلف اما ان یترجح جانب فعله او ترکه او لا یترجح
والاول اما ان یکفر جاحده فهو الفرض او لا فاما ان یتعلق العقاب بترکه
فهو الواجب او لا فاما ان یکون ظاهرا واظبه النبی علیه السلام فهو السنة
المشهورة او لا فهو النفل والتطوع والمندوب والثانی اما ان یتعلق
العقاب باتیانه فهو الحرام او لا فهو المکروه والثالث هو المباح و
للمشهور ان الاقسام خمسة الوجوب والندب والاباحة والحرمة و
الکراهة لانه اما ان یعاقب بالنار علی ترکه او فعله او لا یعاقب علی احدهما
والاول الوجوب وهو یشتمل الفرض ایضا والثانی الحرمة واما ما لا
یعاقب علی احدهما فان تساوی فیه الفعل والترک فهو المباح او یترجح
فعله علی ترکه فهو المندوب وبالعکس فهو الکراهة ثم الکراهة اما کراهة
تنزیه ان کان المکروه الی الحل اقرب و تحریم ان کان الی الحرمة

اقرب ولا يعاقب لفاعل الاول ويعاقب في الثاني لكن لا بالنار
بل يستحق محذورا فالاقسام في الحقيقة سبعة وفي النظم خمسة وقيل
لكل واحد منها طرفان فعل وترك فيزيد الاقسام بهذا الاعتبار لا محالة
فالفرض في اللغة القطع والتقدير وفي الاصطلاح ما ثبت وجوبه اي
لزومه بدليل لا شبهة فيه مثل الايمان وحكمه اي الاثر الثابت بالفرض
اللزوم علما وتصديقا بالقلب اي يحصل العلم القطعي بثبوته فيجب

اعتقاد حقیقۃ وعملا بالبدن ای یجب اقامتہ بالبدن ایضا حتی لو ترک
العمل بہ یکون فاسقا حتی یکفر جاحدہ بسکون الکاف ای ینسب الی الکفر
من اکفرہ اذا دعاہ کافرا ومنہ لا تکفر اھل قبلتک واما لا تکفروا اھل
قبلتکم فغیر ثابت روایۃ وان کان جائزا لغۃ کذا فی الشرح ویفسق
تارکہ ای تارک الفرض بلا عذر متعلق بالتارک والواجب ماخوذ من
الوجبۃ وھی السقوط سمی بہ لسقوطہ فی اثبات العلم القطعی او من
الوجوب بمعنی اللزوم لان العمل بہ لازم وھذا اقرب وفی الشریعۃ ما
ثبت وجوبہ ای لزومہ بدلیل فیہ شبھۃ وحکمہ ای الواجب اللزوم
عملا بالبدن فیجب اقامتہ مثل اقامۃ الفرض لا علما علی الیقین حتی
لا یکفر جاحدہ لانتفاء العلم القطعی فیہ ویفسق تارکہ اذا استخف
باخبار الآحاد فاما اذا ترکہ متؤلا فلا یوجب التفسیق اعلم

ان ترك العمل بالواجب على ثلثة اوجه لانه اما ان تركه مستخفا باخبار
الاحاد بان لا يرى العمل بها واجبا او تركه متؤلا لها او لا هذا ولا ذاك
ففي الاول يجب تضليله وفي الثاني لا يجب تضليله ولا تفسيقه لانه
سيرة السلف والخلف وفي الثالث يفسق ولا يضلل وفي المتن سكوت
عن القسم الاخير والسنة في اللغة الطريقة مطلقا وفي الشريعة اسم
الطريقة الحسنة المسلوكة في الدين سواء سلكها النبي عليه السلام
او غيره ممن هو علم في الدين وحكمها ان يطالب المرء باقامتها اي
السنة من غير افتراض ولا وجوب لانها اي السنة طريقة امرنا
باحيائها بقوله عليه السلام من ترك سنتي لم ينل شفاعتي وبقوله تعالى
وما اتكم الرسول فخذوه وما نهكم عنه فانتهوا كذا قال الشارح المحقق فيستحق
التارك الملام اي الملامة في الدنيا وحرمان الشفاعة في العقبى بتركها اي السنة و
ههنا اشكال وهو انا اذا امرنا باحياء السنة كانت السنة واجبة فان صيغة
خذوه تدل على وجوب الاخذ وايضا المذهب المختار ان الشفاعة ثابتة لاهل
الكبائر فكيف يستحق التارك حرمانها وعلى تقدير تسليم حرمانها يثبت به
الوجوب ويمكن ان يقال الامر ههنا ليس للوجوب او يقال ان السنة مخصوصة

حواشی متعلقہ صفحہ ۲۵۰

۲۵۱

منه للدلائل الدالة على عدم وجوب السنة او ان الحديث محمول على
التشديد والتهديد او ان وجوب الاخذ لما اتاه النبي عليه السلام لا يدل على
وجوب الماخوذ به مطلقا فان الماتي به ينبغي ان يكون ماخوذا على وجه
اتاه ان كان سنة فعلى طريقة السنة وان كان فرضا فعلى طريقة الفرضية
وهكذا والسنة نوعان احدهما سنة الهدى سميت بها لان اخذها من
تكميل الهدى وتاركها يستوجب اي يستحق اساءة اي جزاء اساءة
وهي دون الكراهة وكراهة مثل الاذان والاقامة والجماعة وصلوة
العيدين والسنن الرواتب وثانيهما السنن الزوائد وهي التي
اخذها حسن وتاركها لا يستوجب اساءة كسير النبي عليه السلام في
قيامه وقعوده ولباسه نحو تطويل القراءة في الصلوة وتطويل الركوع
وافعاله خارج الصلوة من المشي واللبس والاكل والشرب فان العبد
لا يطالب باقامتها ولا ياثم بتركها ولا يصير مسيئا لكن الافضل
ان ياتي بها وعلى هذا اي على ان السنة نوعان نوع يوجب بتركه
الكراهة والاساءة ونوع لا يوجبها بتركه تخرج الالفاظ المختلفة
المذكورة في باب الاذان من المبسوط من قوله اي قول محمد رح

حواشی
متعلقہ صفحہ
۲۵۲

اللہم اغفر لکاتبہ ولوالدیہ ولسائرہم ۱۲ عفی عنہ محمد سعید مولوی

يكره وقد اساء ولا باس به قال محمد يكره الاذان قاعدا ويكره تكرار
الاذان في مسجد محلة ويكره ترك استقبال القبلة لمخالفة السنة ولو
صلى اهل المصر بجماعة بغير اذان واقامة فقد اساؤا لترك السنة المشهورة
ولا باس بان يؤذن رجل ويقيم الاخر لان كل واحد منهما ذكر على حدة
ولا باس بان ياتي بكل واحد منهما رجل اخر وهذا الاخير علامة السنن الزوائد
وحيث قيل يعيد فذلك اى الاعادة او ذلك القول من اجل بيان حكم
الوجوب فقد قيل لا يؤذن للصلوة قبل الوقت ويعاد فيه اى في
الوقت لان المقصود وهو اعلام الناس بدخول الوقت لم يحصل به فكانه
لم يوجد الاذان السابق على الوقت والنفل في اللغة اسم للزيادة وكذا
في الشرع فنوافل العبادات زوائد على الفرائض والواجبات والسنن
مشروعة لنا اى لنفعنا

٢٥٥

باكتساب الثواب باتيانها لا علينا حتى لم يتعلق بتركها العقاب
والملامة فلا تكون من الفرائض والواجبات والسنن وحكمه
حكم النفل انه يثاب المرء على فعله لانه عبادة ولا يعاقب على تركه
لعدم كونه من الفرائض والواجبات ولا يلام عليه ايضا لعدم كونه
من السنن ويضمن المرء بالشروع عندنا في النفل حتى يؤاخذ بالمضي
فيه ولو لم يمض يؤاخذ بالقضاء قال الله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم
خلافا للشافعي لان النفل المؤدى صار لله تعالى مسلما اليه لانه لما
شرع فيه فقد تقرب الى الله تعالى باداء جزءه وصار العمل حقا لله تعالى
وهو اي الشروع في النفل كالنذر في كون كل واحد منهما صار حقا له
تعالى غير ان النذر صار له تسمية لا فعلا والشروع صار له فعلا وما
وقع فعلا اقوى مما وقع تسمية لانها بمنزلة الوعد ثم وجب مقدمة
اخرى للدليل لصيانته اي لصيانة ادنى الامرين وهي التسمية ابتداء
الفعل فاعل لقوله وجب فلان يجب لصيانة ابتداء الفعل وهو الشروع
في النفل بقاءه اي بقاء الفعل وهو فاعل لقوله يجب اولى وتوضيحه
ان ههنا امرين احدهما التسمية في النذر والآخر شروع الفعل في

حواشی
متعلقہ صفحہ
۲۵۵
۲۵۶

النفل والثاني اقوى من الاول وامرين اخرين احدهما ابتداء الفعل
والثاني بقاؤه والاول اقوى من الثاني كما انه اقوى من الاعادة
قال الله تعالى وهو اهون عليه واذا كان كذلك فلما وجب لصيانة
ادنى الامرين الاولين ما هو الامر الاقوى من الامرين الاخرين
وجب لصيانة اقوى الامرين الاولين ما هو الامر الادنى من الامرين
الاخرين والخصم لما سلم وجوب الاول يجب ان يسلم الثاني ايضا
واما الرخص فانواع اربعة لانه اما ان تكون الرخصة متحققة
حقيقة اولا بل يكون اطلاق الرخصة عليه بطريق المجاز وكل واحد
منهما اما كامل في كونه حقيقة او في كونه مجازا او لا يكون فالاقسام
اربعة نوعان من الحقيقة اي يكون اطلاق الرخصة عليهما
بطريق الحقيقة احدهما احق اي اقوى واثبت في كونه حقيقة
من النوع الآخر ونوعان آخران من المجاز اي يكون اطلاق الرخصة

عليهما مجازا وليسا برخصتين حقيقة احدهما اي احد نوعي المجاز
اتم في كونه مجازا من الآخر اما احق نوعي الحقيقة فما اي ففعل
استبيح اي عومل به معاملة المباح لانه يصير مباحا حقيقة مع
قيام المحرم وقيام حكمه جميعا اي حكم المحرم وهو الحرمة فلا يمكن
الجمع بين الحرمة والاباحة مثل رخصة اجراء المكره بما فيه الجاء
الباء يتعلق بقوله المكره وذلك بان يخاف على نفسه او عضوه وقوله
كلمة الشرك على لسانه يتعلق بقوله اجراء وثم بقوله على لسانه
ان الرخصة هو اجراء تلك الكلمة على اللسان مع اطمينان قلبه
بالايمان والعزيمة

في الصبر والامتناع ثم لما كانت الحرمة وسببها قائمين ههنا ومع
ذلك رخص له الاقدام على الفعل من غير مؤاخذة لعذره كان
هذا القسم اعلى درجات الرخص لان كمال الرخصة بكمال العزيمة وهي
كاملة ههنا وكافطاره اي الصائم في رمضان اذا اكره عليه حيث
رخص له الافطار لان حقه في النفس يفوت اصلا وحق الله تعالى يفوت
الى بدله وهو القضاء فله ان يقدم حق نفسه وان لم يفطر حتى قتل وهو
صحيح مقيم كان ماجورا لان حق الله تعالى في الوجوب لم يسقط فكان له
بذل نفسه لاقامة حق الله تعالى وكاتلاف مال الغير فانه اذا اكره عليه
رخص له ذلك فان حقه يفوت صورة ومعنى وحق الغير لا
يفوت معنى لانجباره بالضمان ولو صبر حتى قتل كان شهيدا
وكجنايته على الاحرام

لان حق صاحب الشرع لا يسقط بالاکراه وکذا ولمال الغیر حتی لو

صبر ومات جوعًا لم یکن اثمًا بل یکون مثابًا الا انه لو اکل رخص له فی

ذلک ویکون علیه الضمان لصاحبه وکترک الخائف علی نفسه متعلق

بالخائف الامر بالمعروف والنهی عن المنکر فانه رخص له علی ترکه

حتی لو فعل فقتل کان ماجورًا وحکمه ای حکم هذا النوع من الحقیقة

ان الاخذ بالعزیمة اولی لانه یبذل نفسه لاقامة حق الشرع فیکون

ماجورًا واما النوع الثانی من نوعی الحقیقة وهو الذی دون

القسم الاول فی کونه رخصة فما یستباح ای یعامل به معاملة المباح

بعذر عارض مع قیام السبب المحرم دون حکمه وهو الحرمة وتراخی

حکمه الی زوال العذر فمن حیث قیام سببه کانت الرخصة حقیقة ومن

حیث تراخی حکمه کان دون الاول فان کمال الرخصة بکمال العزیمة وثبوت

السبب والحکم جمیعًا اقوی من ثبوت السبب بدون الحکم

260

كالبيع بشرط الخيار والبيع البات كفطر المريض والمسافر اى كافطارهما

فانه يستباح مع قيام السبب الموجب للصوم المحرم للفطر وهو شهود الشهر

وتراخى حكمه اى حكم السبب هو وجوب الصوم وحرمة الافطار فى

حقهما الى ادراك ايام اخر ولهذا اى ولان السبب قائم موجب للحكم

فى حقهما كما فى حق غيرهما والحكم متراخ فى حقهما صح الاداء منهما

فى الحال ولو ماتا قبل ادراك عدة من ايام اخر لم يلزمهما الايصاء بالفدية

ولو كان الوجوب ثابتا فى الذمة فى حقهما لزمهما الامر بالفدية لان

ترك الواجب بعذر لا يرفع الخلف كالمكره على الفطر فى رمضان

اذا افطر ومات قبل ادراك زمان القضاء يلزمه الامر بالفدية فصح

الاداء تفريع على قيام السبب وعدم لزوم الامر بالفدية تفريع على

عدم ثبوت الحكم في الحال وحكمه اي حكم هذا النوع ان العمل بالعزيمة اولى

حتى ان الصوم في السفر افضل من الافطار عندنا لكمال سببه الموجب له

وهو ثابت في حقه وتردد في الرخصة فان اليسر في الافطار غير متعين

وفي الصوم نوع يسر فان الصوم مع المسلمين في رمضان يسر من التفرد

به بعده كما يظهر لمن ابتلى به وقوله عندنا اشارة الى ما ذكره فخر

الاسلام ان العمل بالرخصة اولى عند الشافعي وقال الشارح المحقق

قال الشافعي في احد قوليه ان العمل بالرخصة اولى حتى كان الافطار

افضل وقال في التلويح بعد نقل هذا والحق ان الصوم افضل عنده

قولا واحدا عند عدم الضرر حتى انه وقع في المنهاج ان الافطار مباح

بمعنى انه مساوٍ للصوم واعترضوا عليه بانه لا يظهر برواية تدل على
تساويهما بل الافطار افضل ان تضرر والا فالصوم من غير اختلاف
رواية والى ما ذكرنا اشار بقوله فالعزيمة يؤدي اي يحصل معنى الرخصة
وهو اليسر من حيث تضمنها يسر موافقة المسلمين فالاخذ بالعزيمة
موصل الى الثواب المخصوص بالعزيمة ويتضمن ليسر الرخصة فالاخذ
بها اولى الا ان يضعفه اي المسافر الصوم بان يخاف الهلاك على نفسه ويضعف
من الاضعاف الصوم استثناء من قوله ان الصوم افضل يعني اذا
اضعفه الصوم فالافضل الافطار حتى لو مات به كان آثما فليس له

اى للمسافر ان يبذل نفسه لاقامة الصوم لان الوجوب اى وجوب الاداء
ساقط عنه اى عن المسافر فى الحال الى ادراك عدة من ايام اخر فلا يكون
بالصبر على الهلاك مقيما لحق الله تعالى بخلاف النوع الاول فان الحكم
فيه لم يتأخر عن السبب فكان الصابر مقيما له فكان عمله عمل المجاهدين
بخلاف هذا فانه قاتل لنفسه فائت لمقصوده وهو اقامة حق الله تعالى
فصار كانه قتل نفسه لا بسيف الجهاد واما اتم نوعى المجاز فما وضع
عنا من الاصر والاغلال الاصر الثقل الذى يأصر صاحبه اى يحبسه
من الحراك لثقله والمراد به الاعمال الشاقة والاحكام المغلظة كقتل
النفس فى التوبة وقطع الاعضاء الخاطئة والاغلال المواثيق اللازمة
وبالجملة فهما مثلان لما كان فى شرائع من قبلنا من الاشياء الشاقة
نحو القضاء بالقصاص عمدا او خطأ من غير شرع الدية وقرض
موضع النجاسة من الجلد والثوب واحراق الغنائم وتحريم العروق
فى اللحم وتحريم السبت وروى ان الاصر كان فى بنى اسرائيل فى عشرة
اشياء كانت الطيبات تحرم عليهم بالذنوب وكان الواجب عليهم
خمسين صلوة فى اليوم والليلة وزكوتهم كان ربع المال ولا يطهر

لهم من الجنابة والحدث غير الماء ولم تكن صلوتهم جائزة في غير المسجد
ويحرم عليهم الاكل بعد النوم في الصوم وحرم عليهم الجماع بعد العتمة
والنوم كالاكل وكانت علامة قبول قربانهم احتراقه بنار تنزل من السماء
وحسناتهم كانت بواحدة ومن اذنب منهم ذنبا في الليل كان يصبح
وهو مكتوب على باب داره فرفعت هذه الامور رحمة علينا وتكريما
للنبي عليه السلام هكذا ذكره الشارح المحقق فان ذلك اي وضع
الاصر والاغلال يسمى رخصة مجازا لا حقيقة لان الاصل غير واجب
علينا بل على غيرنا وهو ساقط لم يبق مشروعا فلم يكن رخصة الا مجازا
من حيث هو نسخ تمحض صفة للنسخ تخفيفا فهذا القسم اتم في
كونه مجازا وابعد من الحقيقة من القسم الثاني كما ستطلع عليه و
اما النوع الثاني منه وهو النوع الرابع بالنسبة الى سائر الاقسام
فما سقط عن العباد باخراج السبب من ان يكون موجبا للحكم

في محل الرخصة مع كونه اي الساقط مشروعا في الجملة فمن حيث سقوطه
في محل الرخصة كانت الرخصة مجازا اذ ليس في مقابلة العزيمة ومن
حيث بقاء السبب والحكم مشروعا في الجملة صار شبيها بالحقيقة
فضعف وجه المجاز لكنه غالب على شبه الحقيقة لان جهة المجاز بالنظر
الى محل الرخصة وشبه الحقيقة بالنظر الى غيره ويسمى هذا النوع
رخصة اسقاط على معنى ان حكم العزيمة ساقط اصلا كالعينية اي
تعين المبيع في البيع المشروطة في البيع فانه يسقط اشتراطها اي العينية
نوع منه اي من البيع اصلا وهو مشروط في سائر البيعات وهو اي ذلك
النوع السلم لما روي ان النبي عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند
الانسان ورخص في السلم فمن حيث ان العينية سقطت في السلم
حتى كانت العينية في السلم فيه مفسدة

للعقد كانت رخصة مجاز ومن حيث ان العينية مشروعة في البيع

في الجملة كانت لشبهه بحقيقة الرخصة وكذلك اي كسقوط العينية

في سقوط حرمة الخمر والميتة فانه سقط حرمتهما اي الخمر والميتة وتبدلت

الحرمة بالاباحة في حق المكره والمضطر اصلا وعن ابي يوسف ان الحرمة

لم ترتفع ولكن رخص له الفعل واليه ذهب كثير من العلماء وفائدة

الخلاف تظهر فيما اذا صبر حتى مات لا يكون آثما عندهم ويكون

آثما عندنا للاستثناء الواقع في قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم

عليكم الا ما اضطررتم اليه فيفيد التحريم في غير موضع الاستثناء

لا فيه لان المستثنى منه هو ضمير حرم اي قد فصل لكم الاشياء التي حرمت

الا ما اضطررتم اليه فانه لم يكن حراما ويحتمل ان يكون مفرغا

بلا المضطر

علىٰ أنّ ما مصدرية وضمير اليه راجع الى ما حرم اى فصل لكم ما حرم
عليكم فى جميع الاحوال الا فى حالة الاضطرار ولا يجوز ان يكون
المستثنى منه هو ما حرم ليكون الاستثناء راجعا الى حكم التفصيل
لان الغرض بيان الاحكام لا الاخبار عن عدم البيان ثم ان الاصل فى
الاشياء الاباحة على مذهب البعض وان الاستثناء من الخطر
الاباحة على مذهب من قال ان الحل والحرمة لا يعرفان الا شرعا حتى
لا يسعهما اى المكره والمضطر الصبر عنهما اى عن الميتة والخمر و
كذلك اى كسقوط العينية والحرمة فيما تقدم سقوط غسل الرجل
الذى هو عزيمة فى حال شرعية رخصة المسح وهى حالة التخفف فانه
سقط غسل الرجل باعتبار المذكور فى مدة المسح اصلا يعنى ان
المشروع الاول فيه هو المسح وقد شرع اولا لليسر لان الواجب الاصلى
شيء آخر ويتادى هو بالمسح لعدم سراية الحدث اليه اى الرجل بالخف
ولا يجب غسل شيء من البدن بدون الحدث اصلا فى الطهارة الحكمية

۲۶۹

حواشی متعلقہ صفحہ ۲۶۸

فلا يجب غسل الرجل الخ فلا يكون غسل الرجل مشروعا اصليا فيه الا ان

اصل السبب بقي موجبا في الجملة كما في حال عدم التخفف فكانت رخصة

المسح كرخصة السلم رخصة اسقاط وكذلك اي مثل ما تقدم قصر

الصلوة في حق المسافر فانه رخصة اسقاط عندنا وعند الشافعي رخصة

ترفيه والعزيمة هي الاربع حتى لو فات الوقت يقضي اربعا سواء قضاها في

السفر او الحضر في قوله وفي قول له يقضي في السفر ركعتين وفي الحضر

اربعا حتى قلنا ان ظهر المسافر وفجره سواء لا يحتمل الزيادة عليه لان السبب

في حقه لم يبق موجبا الا ركعتين فكانت الركعتان الاخريان نافلة وخلط

النفل بالفرض قصدا لا يحل واداء النفل قبل اكمال الفرض مفسد للفرض

وانما جعلناها اي هذه الرخصة اسقاطا للعزيمة محضا استدلالا بدليل

يوجب الرخصة واستدلالا بمعناها اي الرخصة اما الدليل فما روي عن

عمر انه قال انقصر الصلوة ونحن آمنون

وقد قال الله تعالى ان خفتم فقال عليه السلام في جوابه هذه التانيث

باعتبار الخبر اعني قوله صدقة تصدق الله تعالى عليكم فاقبلوا صدقته

تمسك الشافعي به انه عليه السلام سماه صدقة والصدقة لا تتم الا بالقبول

المتصدق عليه ولهذا قال فاقبلوا فقبل القبول بقي على ما كان ونحن

نقول سماه عليه السلام صدقة والتصدق بما لا يحتمل التمليك من

كل وجه اسقاط محض وهو احتراز عما يحتمله من وجه كالو تصدق

الدين لمديونه فقبل او سكت سقط الدين ولو قال لا اقبل يرتد

لان الدين يحتمل التمليك من المديون لا من غيره لانه مال من وجه

فلا يكون التصدق به اسقاطا محضا لا يحتمل الرد فلا يتوقف على

٢٧١

قبول العبد فمعنی قوله علیه السلام فاقبلوا صدقته اعملوا بها واعتقدوها
کما یقال فلان قبل الشرائع ای عمل بها واعتقدها وهو خبر بعد خبر لقوله
والتصدق کالعفو عن القصاص فان ولی القصاص اذا قال لمن علیه
القصاص وهبت القصاص لک یسقط القصاص من غیر قبول ولا
یرتد برده لان معناه الاسقاط والساقط لا یحتمل الرد علی ان هذا
التفصیل فی صدقات العباد اما صدقة الله فلا یرتد بالرد وان کان
التملیک مضافا الی محل یقبل التملیک لانه تعالی مفترض الطاعة لا
یمکن رد ما اوجبه سواء کان لنا او علینا مثل الارث فانه تملیک من
الله تعالی للوارث فاذا قال لا اقبله لا یعتبر قوله وقد سمی الله تعالی
الاسقاط تصدقا فی قوله تعالی وان تصدقوا فهو خیر لکم واما الاستدلال
بالمعنی فهو ان الرخصة لطلب الرفق والرفق قد یکون فی العزیمة اما
لتضمنها فضل ثواب کما فی الاکراه او لتضمنها یسر الیسر فی الرخصة
کما فی الصوم فیثبت الخیار للعبد بین الرخصة والعزیمة فاذا لم
یکن فیها فضل ثواب ولا نوع یسر سقطت العزیمة وبقیت الرخصة
والرفق ههنا متعین فی الرخصة وهو القصر ای قصر الصلوة فقط

فسقط الاكمال اصلا اذ ليس فيه فضل الثواب لان تمام الثواب باتيان
العبد جميع ما عليه لا في اعداد الركعات اذ لا فضل للظهر على الفجر والمسافر
اتى بجميع ما عليه ولان الاختيار اي جعل العبد مختارا بين القصر وبين
الاكمال من غير ان يتضمن رفقا اي نفعا ودفع مضرة لا يليق بالعبودية
يعني ان الاختيار الخالي عن الرفق ليس الا لله تعالى فانه يفعل ما يشاء
ويختار من غير نفع يعود اليه ومضرة يندفع عنه فاثباة مثل هذا
التخير للعبد لا يليق بالعبودية لان مقتضاها الاحتياج ومقتضى
الاحتياج اختيار الفعل لغرض ان ينتفع به او ان يندفع به الضرر
للاستكمال والله تعالى منزه عنه فاختيار الفعل لا لغرض يعود اليه من
خصائص الواجب تعالى فلا يليق بالعبد بخلاف الصوم لان النص الدال

على الرخصة فيه لا يدل على الاسقاط بل جاء بالتاخير لقوله تعالى فعدة
من ايام اخر فبقيت العزيمة مشروعة لان المؤجل يقبل التعجيل كاداء
الزكوة والدين المؤجل دون الصدقة كما في الصلوة ليدل على الاسقاط
وكذا اليسر الذي فيه اي في افطار الصوم متعارضا بيسر العزيمة فلا
يدل معنى الرخصة على سقوط العزيمة ايضا فصار التخيير فيه بين الصوم
والافطار لطلب الرفق ثم انه لما فرغ من اثبات دعواه شرع في جواب
ما اورده الخصم وهو انه لا يلزم اختيار العبد المأذون في اداء الجمعة
حيث تخير بين ان يصلي اربعا وهو الظهر وبين ان يصلي ركعتي الجمعة
وهذا التخيير بين القليل والكثير من غير رفق وانما لا يلزم لان الجمعة
غير الظهر ولهذا اي لكونهما متغايران لا يجوز بناء احدهما على الاخر
حتى لا يجوز اقتداء مصلي احدهما بمصلي الاخر وعند المغايرة لا يتعين
الرفق في الاقل عددا لان على الذوات المختلفة تترتب آثار مختلفة فيجوز
ان يدعو داعى الى الواحد دون واحد ما ظهر للمسافر والمقيم فواحد ولهذا

٢٧٥

صح بناء احدهما على الآخر فبالتخيير بين القليل والكثير لا يتحقق شيء من معنى الرفق وعلى هذا اي على الجواب المذكور في العبد يخرج حكم قول من نذر بصوم سنة ان فعل كذا بان قال ان دخلت الدار فعلي صوم سنة ففعل بان دخلها وهو معسر فانه يتخير بين كفارة اليمين وهو صوم ثلثة ايام وبين الوفاء بالنذر وهو صوم سنة هذا في قول محمد وهو رواية عن ابي حنيفة انه رجع اليه اي الى التخيير الى قول محمد قبل موته بثلثة ايام وهو التخيير بين القليل والكثير

لانهما اى صوم السنة وصوم ثلثة ايام وان اتفقا صورة لكنهما مختلفان
حكما اذ احدهما وهو صوم السنة قربة مقصودة خالية عن معنى
الزجر والعقوبة والثانى وهو صوم ثلثة ايام كفارة لما لحقه من خلف
الوعد المؤكد باليمين وفيها معنى الزجر والعقوبة فيصح التخيير طلبا
للارفق عنده وهذا اذا كان التعليق بشرط لا يريد وقوعه كما فى
ما نحن فيه فان المقصود منه المنع عن الدخول وان كان التعليق بشرط يريد
وقوعه مثل ان يقول ان شفى الله مريضى فعلى كذا فلا يتخير بل الواجب
هو الوفاء بالنذر لا غير وفى مسئلتنا اى فى مسئلة ظهر المسافر هما اى القصر
والاكمال سواء كما علمت فلا فائدة فى التخيير فصار ما ذكرنا من تعين
القصر فى حق المسافر كالمدبر اى كتعين لزوم الاقل من الارش ومن
قيمة العبد على المولى فى جناية المدبر اذا جنى فانه اذا جنى لزم مولاه
الاقل من الارش ومن القيمة اى قيمة المدبر من غير خيار له اذ المالية
هى المقصودة وتعين الرفق فى الاقل بخلاف العبد اذا جنى حيث خير
المولى بين الدفع والفداء وان كان قيمة العبد اقل او اكثر من الفداء
لما علم مما قلنا لان الدفع والفداء مختلفان صورة ومعنى فان احدهما

مالہ والآخر قبیح فاستقام التخیر طلبا للرفق **باب** فی بیان
اقسام السنۃ وهی شاملۃ لقول النبی علیہ السلام وفعلہ وتطلق علی
طریقۃ النبی علیہ السلام والصحابۃ وهذا اختار السنۃ علی لفظ الخبر
والحدیث اذ هما مختصان بالقول وقد الحق بہ افعال النبی علیہ السلام
واحوال الصحابۃ رض اعلم بان سنۃ رسول اللہ علیہ السلام اراد بہا قول النبی
علیہ السلام جامعۃ للامر والنهی والخاص والعام وسائر الاقسام التی
سبق ذکرها ولما کانت هذہ الاقسام حجج الاحکام وحجیۃ السنۃ
للاحکام یثبت بالکتاب لانہ معجز ناطق بحقیۃ النبی علیہ السلام وبصدق
کلامہ فکانت السنۃ فرع الکتاب فی بیان تلک الاقسام باحکامها
مع احکامها فلا نشتغل فی هذا الباب ببیانها وانما هذا الباب لبیان
ما یختص بہ السنن من بیان کیفیۃ الاتصال بالنبی علیہ السلام ووجہ
اختصاصہ بها ان الکتاب لیس لہ الا طریق واحد وهو التواتر واما
السنۃ فلها طرق مختلفۃ فهذہ بیان تلک الطرق وما یتصل بها فنقول
السنۃ نوعان مرسل ومسند المرسل لغۃ خلاف المقید وفی اصطلاح المحدثین
هو الذی ترک التابعی فیہ الواسطۃ التی بینہ وبین الرسول علیہ السلام

۲۷۷

فی الحاق الحاشیہ ... باقی بر صفحہ ۲۷۸

حواشی متعلقہ صفحہ ۲۷۷

فان ترك الراوي الواسطة بين الراويين مثل ان يقول من لم يعاصر
ابا هريرة رض قال ابو هريرة رض فهذا يسمى منقطعا وان ترك اكثر من واحد
فيسمى معضلا وتمام تفصيله في كتب اصول الحديث والفقهاء
والاصوليون يسمون الجميع مرسلا وبالجملة فالارسال عدم الاسناد
وهو ان يقول الراوي قال رسول الله عليه السلام من غير ان يذكر الاسناد
والاسناد ان يقول حدثنا فلان عن فلان عن رسول الله عليه السلام
وهو على اربعة اقسام ما ارسله الصحابي وما ارسله القرن الثاني والثالث
وما ارسله العدل في كل عصر بعدهم وما ارسله من وجه دون وجه بان
اسنده غيره او اسنده هو مرة وتركه اخرى وهذا غير مذكور في المتن
فالمرسل من الصحابي محمول على السماع مقبول بالاجماع حملا لروايتهم
على السماع بانفسهم اذ هو الاصل الا اذا صرحوا بالرواية عن الغير

واما المرسل من القرن الثاني والثالث فحجة عندنا وعند مالك رح
حملا له على انه وضح له اي للمرسل الامر اي امر ثبوت الحديث واستبان
له اي ظهر له الاسناد بحيث استغنى بقوته عن ذكره وهو اي المرسل
فوق المسند عندنا حتى يعمل عند التعارض بينهما بالمرسل فان من لم
يتضح له الامر نسبه اي الحديث الى من سمعه منه ليحمله الراوي ما
يتحمل هو عنه اي الى من سمعه عنه ولهذا قال الحسن متى قلت لكم
حدثني فلان فهو حديثه لا غيره ومتى قلت قال رسول الله عليه السلام
سمعته من سبعين او اكثر وقريب منه ما نقل عن ابراهيم وغيره ولنعم ما قال

علماؤنا انه لو اسند الى غيره قُبل اسناده ولا يظن به الكذب على المروي
عنه فلان لا يظن به الكذب على الرسول عليه السلام مع قوله من كذب علي
متعمداً فليتبوأ مقعده من النار اولى مع ان الكلام في الثقات العدول
ولما ورد عليه انه لما كان المرسل اقوى من المسند كان مثل الخبر المشهور
اذ لا واسطة بين الآحاد والمشهور فيلزم ان تجوز به الزيادة على الكتاب
قال فخر الاسلام انه مثل المشهور وفوق المسند الواحد الا انه لا تجوز به
الزيادة على كتاب الله تعالى اشار الى دفعه فقال لكن هذا الذي ذكر من
الترجيح ضرب اي نوع منه تثبت بالاجتهاد والرأي فلم تجز الزيادة
التي هي في معنى النسخ بمثله لانه يؤدي الى الزيادة على الكتاب بالرأي و
هو لا يجوز بخلاف المشهور فان قوته ثابتة بالنص واما مراسيل من دون
هؤلاء من القرون الثلثة وهو جمع المرسل والياء للاشباع كما في الدراهيم
وفي المغرب انه اسم جمع كالمناكير للمنكر فقد اختلف مشائخنا فيه
فيما ذكر من المراسيل قال الكرخي يقبل مرسل كل عدل في كل عصر قال عيسى بن ابان

لا يقبل الا مراسيل من كان من ائمة النقل مشهورا بان اخذ الناس العلم منه
فان لم يكن كذلك وكان عدلا يقبل مسنده ويتوقف مرسله الى ان يعرض
على اهل العلم وقال ابو بكر الرازي لا يقبل ارسال من بعد القرون الثلثة
الا اذا اشتهر بانه لا يروى الا عمن هو عدل ثقة الا ان يروى الثقات
مرسله الضمير راجعة الى من دون كما رووا مسنده استثناء من قوله
فقد اختلف فيه يعني ح لا اختلاف بين اصحابنا مثل ارسال محمد بن
الحسن وامثاله وقال الشافعي لا اقبل المراسيل غير القرن الاول الا اذا
تائيد باية او سنة مشهورة او موافقة قياس او قول صحابي او تلقته
الامة بالقبول او ثبت اتصاله بوجه اخر كمراسيل سعيد بن المسيب فاني

تتبعتها فوجدتها مسانيد والمسند اقسام ثلثة لانه اما ان يكون
اتصاله في كل عهد برواية جمع لا يمكن تواطؤهم على الكذب ولا بل
يصير كذلك بعد القرن الاول او لا يصير كذلك فالاخير خبر الواحد و
الثاني خبر المشهور والاول متواتر المتواتر التواتر لغة التتابع وهو اي
المتواتر في الاصطلاح ما يرويه قوم لا يحصى عددهم هذا الشرط عند
البعض والجمهور على انه ليس بشرط ولا يتوهم تواطؤهم واتفاقهم على
الكذب لكثرتهم وعدالتهم هذا ايضا شرط عند البعض وليس بشرط
عند الجمهور وتباين اماكنهم هذا ايضا شرط عند البعض وليس بشرط
عند الجمهور هذا هو الذي يعرف به المتواتر مطلقا ولما كان الغرض
ههنا بيان المتواتر من السنة لا المتواتر مطلقا قال ويدوم هذا الحد

الى ان يتصل بك المروى عن رسول عليه السلام حتى لو انقطع عن هذا
الحد في زمان لم يكن متواترا وذلك اي التواتر الذي علم من تعريف
المتواتر بما ذكر مثل نقل القرآن والصلوات الخمس واعداد الركعات و
مقادير الزكوة وما اشبه ذلك كالحج وصيام رمضان وانه اي المتواتر
يوجب علم اليقين بمنزلة العيان تاكيد لما قبله وهو مذهب الجمهور وقال
النظام وابو عبد الله البلخي من الفقهاء انه يوجب علم الطمانينة اي الذي
تطمئن اليه القلوب هو فوق الظن ودون اليقين علما ضروريا فان العلم
به حاصل لمن لا يقدر على الكسب والاستدلال وقال قوم انه يوجب علم
اليقين علما استدلاليا وفيه اشارة الى دفع ما يقال مشكك انه كيف
يوجب علم اليقين مع جواز كذب كل واحد من احاده الموجب لكذب
الجميع لان هذا تشكيك في الضروري فلا يستحق الجواب وايضا حكم الكل
المجموعي قد يغاير حكم الكل الافرادي فلا استلزام والخبر المشهور وهو
ما كان من الاحاد في الاصل ثم انتشر في القرن الثاني فصار بنقله

۲۸۵

حواشی متعلقہ صفحہ ۲۸۴

مشہورۃ حتے لا تجوز الزیادۃ بہا علے الکتاب مثل خبر الفاتحۃ والتسمیۃ فی الوضوء فلہذہ النکتۃ صرح بالقرن الثانی والثالث ۱۲ تلویح

قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب وهم اي القوم الناقلون اهل القرن
الثاني ومن بعدهم اي من القرن الثالث ولما كان للمتوهم ان يقول اذا
كان هذا الخبر في الاصل خبر الواحد فلا ينفعه صيرورته مشهورا بعده
في كونه راجحا على خبر الواحد كما ذهب اليه بعض الشافعية فقال و
اولئك اي اهل القرن الثاني والثالث قوم ثقات ائمة لا يتهمون بالكذب
فصار الخبر بشهادتهم وتصديقهم بصدقه فانه لما رووه فقد صدقوه
وشهدوا بصدقه اذ لو كان لهم تردد فيه لما نقلوه بمنزلة المتواتر حتى
قال ابو بكر الجصاص ومن تبعه انه اي المشهور احد قسمي المتواتر
فيفيد علم اليقين لكن بطريق الاستدلال لا بطريق الضرورة وقال
عيسى بن ابان انه يوجب علم الطمانينة لا علم اليقين فيكون دون المتواتر

وفوق الآحاد حتى يجوز به الزيادة على الكتاب التي هي بمنزلة النسخ وان
لم يجز به النسخ مطلقا ويضلل جاحده ولا يكفر هذا قول عيسى واتباعه
وبعضهم منهم ان جاحده يكفر عند الجصاص واتباعه فيكون ثمرة الخلاف
هذا وهو موافق لما قال ابو اليسر ان حاصل الاختلاف راجع الى الاكفار وبعض
شمس الائمة على ان جاحده لا يكفر اتفاقا واليه اشار في الميزان وعلى هذا
يظهر الاختلاف في الاحكام وهو اي مذهب عيسى بن ابان الصحيح عندنا
لان المشهور بشهادة السلف لا بنفسه كالمتواتر صار حجة لا لافادة
اليقين بل للعمل به فيكون بهذا الوجه بمنزلة المتواتر فالمشهور بملاحظة كونه
خبر الواحد في الاصل كان فيه شبهة لكنها اندفعت بشهادة السلف فيكون
دون المتواتر وفوق الآحاد فصحت الزيادة به اي بالمشهور على كتاب الله
وهو اي الزيادة وتذكير الضمير باعتبار الخبر اعني قوله نسخ معنى عندنا
خلافا للشافعي وذلك لانه متواتر معنى فيجوز به الزيادة التي هي النسخ
معنى ولا يجوز به نسخ النظم لانحطاط درجته عن صورة وذلك لان
الزيادة بيان من حيث انها تبين محتمل اللفظ ونسخ من حيث انها ترفع
الاطلاق وتبدله بالتقييد ثم ان الزيادة لو كانت بيانا محضا كبيان

٢٨٧

التفسير للمجمل جازت بالمتواتر والمشهور والآحاد ولو كانت نسخا
محضا لم تجز الا بالمتواتر لاشتراط المماثلة فيه ولما كانت بيانا من وجه
ونسخا من وجه جوزناها بالمشهور الذي هو بين المتواتر والآحاد ويفهم
منه انه لما كان من المتواتر عند الجصاص كان النسخ المحض به جائزا كما
يجوز بالمتواتر فتكون ثمرة الخلاف بينه وبين عيسى بن ابان هذا لكن
انما يصح لو ثبت ان الجصاص جوز النسخ المحض بكل واحد من قسمي المتواتر
وذلك اي الزيادة على النص بالخبر المشهور مثل الزيادة بحديث الرجم
فانه زيد الرجم في حق المحصن بقوله عليه السلام الثيب بالثيب جلد مائة
ورجم بالحجارة على قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا الآية ومثل زيادة
المسح على الخفين فانه زيد على قوله تعالى وارجلكم ومثل زيادة التتابع في
صيام كفارة اليمين فانه زيد بقراءة ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات
وكانت قراءته مشهورة فيجوز الزيادة بها والزيادة في هذه الاحكام نسخ لها
من حيث ان الامر بالجلد يتناول المحصن وغيره وكذا غسل الرجل يتناول
المتخفف وغيره وكذا الصيام المطلق يوجب جواز التفرق والتتابع فالتقييد
بغير المحصن وبغير المتخفف وبالتتابع نسخ لهذه النصوص في حق المحصن والمتخفف

والمتفرق ولما كان ثبوت حجية الخبر المشهور بشهادة السلف يوهم
كونه مثل المتواتر من كل وجه فيلزم ان يكون موجبا للعلم اليقيني دفعه
بقوله لكنه اي الخبر المشهور لما كان من الآحاد في الاصل يثبت به اي بكونه
في الاصل من الآحاد شبهة سقوط بها اي بتلك الشبهة علم اليقين وبقي
علم الطمانينة بالشهادة وخبر الواحد وهو الذي يرويه الواحد والاثنان
فصاعدا ولا عبرة للعدد فيه بعد ان يكون دون المشهور في القرن الثاني
والثالث والمتواتر وهذا دفع لما يتوهم من لفظ خبر الواحد انه لو رواه
اثنان فصاعدا يلزم ان يخرج من هذا الصنف ونفي كونه من المتواتر
بعد نفي كونه من المشهور لتنصيص النفي بالامرين المذكورين

وحكمه اي حكم خبر الواحد مخالف للكتاب لا يقبل ان لم يمكن تاويله الصحيح و

الا يأول بتاويل صحيح لان نص الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني ولهذا لا

يجوز تخصيص عموم الكتاب به وكذا لا يجوز حمل ظاهره على خلافه به

عندنا وعند الشافعي وعامة الاصوليين يجوز تخصيص العام من الكتاب

به ويثبت التعارض بينه وبين ظاهر الكتاب لكونهما غير موجبين

لليقين عندهم واما من ذهب من اصحابنا الى كونهما ظنيين فالاصح

انهم لا يجوزون التعارض بينهما وبين خبر الواحد ايضا لان الاحتمال في

خبر الواحد فوق الاحتمال

في العام ...... مثلاً فاذا اعتبرت مخالفته بالخبر المشهور فمخالفته
بالخبر المتواتر اولى بالاعتبار في حادثة ظرف لقوله ورد لا تعم بها اي
بتلك الحادثة البلوى حتى لو كان وروده فيما يعم به لا يقبل لان النبي عليه السلام
فيما عم به البلوى لم يقتصر على مخاطبة الاحاد بل يلقيه الى عدد قد يحصل
به التواتر مبالغة في الشياعة فاذا لم يشتهر علم انه سهو او منسوخ وعند
عامة الاصوليين يقبل اذا صح سنده وهو مذهب الشافعي واهل الحديث
ولم يظهر من الصحابة الاختلاف فيها اي في الحادثة وترك المحاجة به
اي بخبر الواحد يعني لا يكون خبر الواحد متروك المحاجة به عند ظهور
الاختلاف حتى لو تركوها على هذا التقدير يكون مردودا عند بعض
المتقدمين وعامة المتأخرين خلافا لغيرهم من الاصوليين واهل الحديث
مثاله ما روى عن زيد بن ثابت عن النبي عليه السلام انه قال الطلاق بالرجال
وقد اختلف الصحابة في هذه المسئلة وتكلموا بالرأي وتركوا الاحتجاج
به فدل ذلك على انه غير ثابت او منسوخ او مؤول بان ايقاع الطلاق الى
الرجال واما مثال ما ورد في حادثة تعم بها البلوى فما روي عن ابي هريرة رض
ان النبي عليه السلام كان يجهر بالتسمية فانه لما شذ مع اشتهار الحادثة لم يعمل

٢٩١

واما مثال المخالفة للخبر المشهور فما روی ان النبی علیه السلام قضی بشاهد و
یمین الطالب فانه مخالف للخبر المشهور وهو ما روی انه علیه السلام قال البینة
علی المدعی والیمین علی من انکر واما مثال المخالفة للکتاب فما روی انه
علیه السلام قال لا صلوة الا بفاتحة الکتاب فانه مخالف لعموم قوله تعالی فاقرءوا
ما تیسر من القران انه ای خبر الواحد یوجب العمل ولا یوجب علم الیقین و
لا الطمانیة بل الظن هذا عندنا وذهب احمد واکثر اصحاب الحدیث الی
ان اخبار الاحاد الصحیحة توجب علم الیقین وقیل لا یوجب العلم ولا العمل
فی غیر المعاملات بشروطها ای یوجب العمل حال کونه ملصقا بشروط تراعی فی الخبر

كما كان ملصقا بشروط اربعة مذكورة في الخبر وهي اي تلك الشروط

اربعة الاسلام لان الكفر يورث تهمة زائدة في الخبر لعداوة الكفرة و

سعيهم في هدم اركان الاسلام بادخال ما ليس منه فيه والعدالة وهي الانزجار

عن المحظورات لانه يترجح بها جهة صدقه والعقل الكامل لان الخبر كلام

وضع لاظهار المعنى وذلك لا يعتبر الا بالعقل والضبط وهو سماع

الكلام كما هو حقه ثم فهم معناه ثم حفظه ثم الثبات عليه وانما اشترط الضبط

لان الصدق لا يحصل بدون الضبط واذا كان كذلك فلا يجب العمل بخبر

الكافر لفقد الشرط الاول وخبر الفاسق لفوات الشرط الثاني وخبر الصبي

لعدم العقل الكامل وخبر المعتوه لانه كالصبي وخبر الذي اشتد غفلته

او مساهلته اي عدم المبالات بالسهو والخطاء

او مجازفة اي التكلم من غير خبرة وتفطن لعدم الشرط الرابع والمستور

كالفاسق فلا يكون خبره حجة في باب الحديث ما لم يظهر عدالته واحتر

ز به عن باب القضاء فان القاضي لو قضى بشهادة المستور جاز عند ابي حنيفة

نظرا الى العدالة الظاهرة الا في الصدر الاول متصل بقوله لا يكون خبره

حجة والمراد به القرون الثلثة قرن الصحابة والتابعين وتابعيهم على ما بين

من ان العدالة اصل فيهم بقوله عليه السلام خير القرون قرني ثم الذين يلونهم

ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب وروى الحسن عن ابي حنيفة انه اي

المستور مثل العدل فيما يخبر عن نجاسة الماء وهذا ظاهر على مذهبه

فانه يجوز القضاء بشهادة المستورين اذا لم يطعن الخصم فيهم لثبوت

عدالتهم ظاهرا لقوله عليه السلام المسلمون عدول بعضهم على بعض وذكر

اي ذكر محمد في كتاب الاستحسان انه اي المستور مثل الفاسق فيه وهو الصحيح

لانه لا بد من اشتراط

العدالة ليرجح جانب الصدق

في الخبر وما كان شرطا لا يكفي وجوده ظاهرا لكن قال العبد ان لم
تدخل الدار اليوم فانت حر ثم مضى اليوم فقال العبد لم ادخل وقال المولى
دخلت فالقول قول المولى لان عدم الدخول شرط فلا يكفي بثبوته ظاهرا
لنزول العتق وقال محمد في الفاسق والحاصل انه يخبر بنجاسة الماء انه اي الشان
يحكم السامع رأيه اي يجعل السامع رأيه حاكما فان وقع في قلبه اي السامع
انه كان في اكبر رأيه انه اي المخبر صادق في الخبر تيمم السامع ولا يتوضأ
لان اكبر الرأي فيما يبنى على الاحتياط بمنزلة اليقين من غير اراقة الماء
فان اراق فهو احوط للتيمم لاحتمال كونه كاذبا فتحقق الضرورة للتيمم
حين الاراقة قطعي وعند عدمها ظني فالاراقة ثم التيمم احوط وان كان
اكبر رأيه انه كاذب يتوضأ به ولا يتيمم لان طهارة الماء ثبت يقينا
فلا حاجة الى ضم التيمم اليه وفي خبر الكافر والصبي والمعتوه اذا وقع في
قلب السامع صدقهم بنجاسة الماء يتوضأ ولا يعمل بخبرهم ولا يتيمم

لان هؤلاء ليس لهم ولاية على انفسهم فليس لهم ولاية الالزام على الغير
ايضا فان اراق السامع الماء ثم تيمم فهو افضل لان احتمال الصدق باق و
ان تيمم من غير اراقة وصلى لا يجوز صلوته وفي المعاملات التي تنفك عن
معنى الالزام اي ليس فيه الالزام اصلا احترز به عما هو الزام محض من حقوق
العباد كالحقوق التي تجري فيها الخصومات فانه يشترط فيه العدد ولفظ
الشهادة والاهلية بالولاية اما العدد فلان اطمينان القلب بقول الاثنين
اكثر منه بقول الواحد ولان الواحد يعارضه البراءة الاصلية فيترجح الصدق
بانضمام شاهد اخر اليه واما لفظ الشهادة فلانها تنبئ عن كمال العلم لان
المشاهدة هي المعاينة والعلم شرط في الشهادة واما الولاية فلانها تتضمن
كون المخبر حرا عاقلا بالغا يتمكن من تنفيذ القول على الغير والشاهد له
ولاية على المشهود عليه كالقاضي له ولاية على المقضي عليه والكافر ليس من اهل
الالزام وكذا الصبي والمعتوه عند عامة المشائخ لانهما لا ولاية لهما على انفسهما
فكيف على غيرهما واحترز به ايضا عما فيه الزام من وجه كعزل الوكيل فانه الزام

من حيث انه يبطل عمله في المستقبل وليس بالزام من حيث ان الموكل يتصرف
في حق نفسه فيشترط فيه احد شطري الشهادة اما العدالة والعدد
عند ابي حنيفة رعاية لشبه الالزام وعدمه كالوكالة والمضاربات والاذن
في التجارات يعتبر خبر كل مميز عدلا او بالغا كان او لا مسلما كان او لا لعموم
الضرورة الداعية الى سقوط سائر الشرائط حتى اذا اخبره صبي او كافر او
فاسق ان فلانا وكله او اذن له يجوز له ان يشتغل بالتصرف بناء على خبره
فان الانسان قلما يجد الشخص المستجمع بتلك الشرائط ليبعثه الى
وكيله بخبر الوكالة او الى غلامه بخبر الاذن بل المتعارف بعث الصبيان و
العبيد لذلك والعدول لا ينتهضون دائما للمعاملة الخسيسة فلو
اعتبرت تلك الشرائط لعطلت المصالح وفيه من الحرج ما لا يخفى ولا
دليل مع السامع يعمل به لذلك الدليل سوى هذا الخبر فتبين وجه كون
الضرورة لازمة ههنا بخلاف خبر الفاسق بنجاسة الماء لان العمل بالاصل
ممكن ثمه فلم تكن الضرورة لازمة هناك فوجب ضم تحكيم الرأي اليه واعلم
انه ذكر فخر الاسلام في موضع كتابه ان اخبار المميز يقبل في مثل الوكالات
والهدايا من غير انضمام التحري وفي موضع اخر انه اشترط التحري وهو

المذكور في كلام الامام السرخسي وذكر محمد هذا القيد في كتاب الاستحسان

ولم يذكر في الجامع الصغير فقيل يجوز ان يكون المذكور في كتاب

الاستحسان تفسيرا لهذا فيشترط ويجوز ان يشترط استحسانا

ولا يشترط رخصة ويجوز ان يكون في المسئلة روايتان كذا في التلويح

فتأمل وتعرف ولان اعتبار هذه الشرائط المذكورة ليترجح جهة الصدق

في الخبر فيصلح الخبر بسببه ان يكون ملزما وذلك فيما يتعلق به اللزوم

بخلاف الخبر فيما نحن فيه لانه غير ملزم لان العبد والوكيل لا يلزمهما الاقدام

على التصرف فشرطناها اي تلك الشروط فيما يتعلق به اللزوم من امور الدين

والديانة دون ما لا يتعلق به اللزوم من المعاملات وانما اعتبر خبر الفاسق

في حل الطعام وحرمته وطهارة الماء ونجاسته اذا تأيد باكبر الرأي ولم

يعتبر في رواية الحديث لان ذلك اي الوقوف على هذه الاشياء امر خاص

اي امر معين مخصوص صفته انه لا يستقيم تلقيه من جهة العدول

البتة لانه لا يجب ان يقف عليه جميع الناس بل يجوز ان يقف عليه الفساق

بل هو الشائع بخلاف رواية الحديث فوجب التحري في خبره اي خبر

الفاسق للضرورة وهذا دفع لما يقال انه لما اشترطت هذه الشرائط في

حواشی
متعلقہ صفحہ
۲۹۸
۲۹۹

امور الدين لما يتعلق بها من اللزوم ينبغي ان لا يقبل خبر الفاسق في

الاخبار بنجاسة الماء ونحوها وان تأيد باكبر الرأي لانه من امور الدين

كما لا يقبل خبر الكافر والصبي ولكونه اي الفاسق وهو عطف على قوله

للضرورة مع الفسق اهلا للشهادة وانتفاء التهمة اي تهمة الكذب في

خبره وهذا عطف على قوله ولكونه اي اعتبر خبر الفاسق مع التحري للضرورة

ولكل واحد من هذين الامرين المستلزمين لاعتباره حيث يلزم اي

الفاسق بخبره ما يلزم غيره من الاقدام والاجتناب اي ليس خبره ملزما على

الغير ابتداء فانتفى التهمة بخلاف الكافر والصبي فان الكافر ليس باهل

للشهادة على المسلم والصبي ليس باهل للشهادة اصلا ولم يلزمهما بخبرهما

ما يلزم غيرهما اما الكافر فلعدم كونه مخاطبا بالشرائع فلو اعتبر خبره كان

الخبر ملزما ابتداء واما الصبي فلانه لم يلزمه ما اخبره به فيصير الزاما ابتداء

ايضا الا ان هذه الضرورة غير لازمة دفع لما يتوهم من انه يلزم قبول خبر الفاسق

من غير وجوب التحري لان العمل بالاصل ممكن وهو اي العمل به الحكم

بطهارة الماء مثلا لان الماء طاهر في الاصل اي في اصل الخلقة واذا كان

كذلك فقد ثبت انا لم نجعل الفسق هدرا بل اعتبر من وجه حيث

لم يقبل بدون ضم تحكيم الرأي اليه ولا ضرورة في المصير اليه روايته في
امور الدين اصلا فلا يقبل خبر الفاسق فيها سواء ظن صدقه اولا لان في
العدول خبره مقدم على الاسم وهو قوله كثرة وقوله من الرواة بيان للعدول
كثرة وبهم اي بالعدول غنية عن غيرهم فلا يصار اليه اي الى خبر الفاسق
بالتحري اي لا احتياج الى قبول خبره مع التحري ههنا لان العلماء والاتقياء
يتلقونها فلا حرج في عدم اعتبار اخبار الفسقة في الاحاديث واما
صاحب الهوى وهو ميلان النفس الى الشهوات من غير داعية الشرع
فالمذهب المختار انه لا يقبل رواية من انتحل الهوى اي اتخذه نحلة وملة
ودعى الناس اليه اي الى الهوى لان المحاجة اي محاجة صاحب الهوى مع
اهل الحق والدعوة اي دعوة الناس الى الهوى الذي هو عليه سبب
حامل له على الكذب وداعي الى التقول اي الافتراء فلا يؤتمن على حديث رسول

٣٠١

أعلم أن صاحب الهوى أما كافر كالغلاة من الروافض وأما فاسق فالجمهور
على رد شهادة الكافر وروايته وعلى قبول شهادة الفاسق وأما روايته
فقيل مقبولة على الإطلاق وقيل يقبل إذا كان عدلا ثقة ولم يكن داعيا إلى
هواه ولا يقبل إذا كان هواه كذلك وهو اختيار الشيخ وهو مذهب أهل
الفقه والحديث وذهب البعض إلى قبول شهادة الكافر وروايته والبعض
إلى عدم قبول شهادة الفاسق وروايته وإذا ثبت أن خبر الواحد حجة
قلنا هذا شروع في بيان شرائط تقدم خبر الواحد على القياس بعدما
تبين كونه حجة أن كان الراوي معروفا بالفقه والتقدم في الاجتهاد كالخلفاء
الراشدين والعبادلة الثلثة ثم عبد كالنساء للمرء

او عبدله فان العرب يقولون في عبد عبدلي وفي زيد زيدلي وهم عند الفقهاء
عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وعند المحدثين
عبد الله بن زبير مقام عبد الله بن مسعود كذا في الشرح وذكر في القاموس
والعبادلة عبد الله بن عباس وابن عمر وابن العاص وليس منهم ابن مسعود
وغلط الجوهري وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وابي موسى الاشعري و
عائشة وغيرهم ممن اشتهر بالفقه والنظر مثل ابي بن كعب وابي الدرداء
كان حديثهم حجة يترك به القياس وروي عن مالك تقدم القياس على خبر
الواحد وان كان الراوي معروفا بالعدالة والضبط دون الفقه مثل ابي هريرة
وانس بن مالك فان وافق حديثه القياس عمل به وان خالفه اي خالف حديثه
القياس لم يترك الحديث الا للضرورة وانسداد باب الراي من كل وجه حتى
ان كان مخالفا للقياس من وجه وموافقا للاخر لا يترك الحديث وهو عطف تفسيري

لقوله للضرورة وبيان ذلك ان النقل بالمعنى شائع ويجوز ان ينقل الراوي
بعبارة لا يحتمل المعنى الذي حمله الفاظ النبي عليه السلام لانه اوتي اليه جوامع
الكلم فتمكن في هذا الحديث شبهة زائدة يخلو القياس عنها فان الشبهة
فيه ليس الا في الوصف الذي هو اصل القياس وههنا تمكنت في المتن والاتصال
جميعا فكان فيه شبهتان وفي القياس شبهة واحدة فيترجح القياس ح
لقلة الشبهة هذا مذهب عيسى ابن ابان واختاره كثير من المتاخرين و
ذهب الكرخي وتبعه كثير من العلماء الى عدم اشتراط فقه الراوي لتقدم
الخبر على القياس وقالوا لم ينقل هذا القول عن اصحابنا بل المنقول عنهم ان
خبر الواحد مقدم على القياس الا ترى انهم عملوا بخبر ابي هريرة في الصائم اذا
اكل وشرب ناسيا وان كان مخالفا للقياس حتى قال ابو حنيفة لولا الرواية لقلت
بالقياس وقالوا ايض لم يثبت ان ابا هريرة لم يكن فقيها بل كان فقيها اغاتر

اصحابنا العمل بحديث المصراة لمخالفته الاجماع المنعقد على وجوب المثل
او القيمة عند فوات العين وتعذر الرد لا لعدم فقه الراوي وذلك لان
الحديث الذي خالف القياس مطلقا المروي عن راو ضابط عدل غير فقيه
مثل حديث ابي هريرة في المصراة وهو ما روي انه عليه السلام قال لا تصروا الابل و
الغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها
امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر والتصرية في اللغة الجمع والمراد
ههنا جمع اللبن في الضرع بالشد وترك الحلب مدة ليتخيل للمشتري انها
كثيرة اللبن ويروى من اشترى شاة محفلة فهو بخير النظرين واختلف العلماء
فيه فالشافعي جعل التصرية عيبا حتى كان للمشتري الخيار وعندنا ليست
بعيب وليس للمشتري ولاية الرد بسببها من غير شرط لان البيع يقتضي سلامة
المبيع وبقلة اللبن لا يفوت صفة السلامة لان اللبن ثمرة وبعدمها لا يعدم
صفة السلامة فبقلتها اولى فاما الحديث فيخالف القياس لان ضمان العدوان
اما بالمثل او بالقيمة فايجاب التمر مكانه يخالف القياس فلا يكون معتبرا

وان كان الراوي مجهولا ضبط المقام ان يقال الراوي اما معروف بالرواية
او مجهول والمعروف ان كان معروفا بالفقه يقبل خبره سواء وافق القياس او لا
وان لم يكن معروفا بالفقه فاما ان يوافق قياسا ما فيقبل والا فيرد واما
المجهول فاما ان يظهر حديثه في القرن الثاني او لا فان لم يظهر يجوز العمل به
في القرن الثالث لا بعده وان ظهر فاما ان يشهد السلف بصحته فيقبل او يرده
فلا يقبل او يسكتوا عنه فيقبل ايضا او يقبل البعض ويرده البعض مع نقل
الثقات عنه فان وافق القياس يقبل والا فلا يقبل لا يعرف الا بحديث
رواه او حديثين مثل وابصة بن معبد فانه روى ان رجلا صلى خلف الصفوف
وحده فامره النبي عليه السلام ان يعيده وسلمة بن المحبق بكسر الباء فانه روى
ان النبي عليه السلام قال فيمن وطي جارية امرأته فان طاوعته فهي له وعليه
مثلها وان استكرهها فهي حرة وعليه مثلها ولم يعمل بهذا الحديث لان القياس
الصحيح يرده فان روى عنه السلف وشهدوا بصحته او سكتوا عن الطعن فيه
بعد ما بلغتهم روايته صار حديثه مثل

حديث المعروف بالفقه والعدالة والضبط فيقبل ويقدم على القياس
وان اختلف فيه اى فى حديثه اى فى صحته بان قبل البعض ورده البعض
مع نقل الثقات عنه فكذلك اى كحديث المعروف عندنا مثل حديث معقل
بن سنان فى بروع مات عنها هلال بن مرة وما سمى لها مهرا وما دخل بها
فقضى رسول الله عليه السلام بمهر مثل نسائها فقبله ابن مسعود ورده على وقال
ما نصنع بقول اعرابى بوال على عقبيه فعملنا به لموافقة القياس فان الموت
عندنا كالدخول بدليل وجوب العدة ولم يعمل به الشافعى لما انه خالف القياس
عنده لان المعقود عليه عاد اليها سالما فلا يستوجب بمقابلته عوضا كما لو
طلقها قبل الدخول بها وجعل الرأى اولى من رواية هذا المجهول وان لم يظهر

في السلف الا الرد لم يقبل حديثه وصار مستنكرا فلا يجوز العمل به ان خالف

القياس وان لم يظهر حديثه في السلف فلم يقابل برد ولا قبول لم يجب العمل به

لكن العمل به جائز اذا وافق القياس وفائدة جواز العمل به مع ان الحكم ثابت بالقياس

ايضا هي جواز الاسناد اليه فلا يتمكن ما في القياس من منع هذا الحكم لكونه ثابتا

بالحديث لان العدالة اصل في ذلك الزمان قال النبي عليه السلام خير القرون

قرني الذين انا فيهم ثم الذين يلونهم الحديث ان رواية مثل هذا المجهول في زماننا

لا يحل العمل به لظهور الفسق في اهل ذلك الزمان فصار الخبر المتواتر يوجب علم

اليقين ويقابله الموضوع لانقطاع احتمال كونه حجة بالكلية والخبر المشهور

يوجب علم الطمانينة ويقابله المستنكر لان المشهور حجة يحتمل عدم الحجية والمستنكر

على عكسه وخبر الواحد يوجب علم غالب الراي ويقابله خبر المجهول الذي لم يقابل

برد ولا قبول لان خبر الواحد يوجب العمل به وهذا لا يوجبه والمستنكر منه اي

من الخبر الواحد يفيد الظن اي الوهم وان الظن بهذا المعنى لا يغني من الحق

شيئا والمستتر اي المجهول الذي لم يقابل برد ولا قبول منه اي من الخبر في حيز

الجواز للعمل به دون الوجوب ويسقط العمل بالحديث اذا ظهر مخالفته اي

الحديث قولا بان افتى بخلاف روايته او عملا من الراوي بعد الرواية بانه

عمل بخلافها وضبط الاقسام ان يقال ان الطعن اما من الراوي او من غيره و

الثاني اما ان يكون من الصحابة او من ائمة الحديث والاول اما ان يكون فيما

يحتمل الخفاء او فيما لا يحتمل والاول لا يكون جرحا والثاني يكون جرحا والثاني

هو ان يكون من ائمة الحديث اما ان يكون الطعن مجملا او مفسرا فان كان مجملا

لا يقبل وان كان مفسرا فان فسر بما هو جرح شرعا متفق عليه فلا يخلو اما ان يكون

الطاعن من اهل النصيحة لا من اهل التعصب كان جرحا والا لا يكون جرحا وما
ليس بطعن شرعا مذكور في اصول البزدوي والاول وهو ان يكون الطعن من الراوي
فاما ان يعمل بخلافه بلا تاويل بعد الرواية فح يكون جرحا وان عمل بخلافه قبلها او
لا يعلم التاريخ لا يكون جرحا واما ان عمل بخلافه بتاويل بان عمل ببعض محتملاته فانه
ردّ منه للباقي بطريق التاويل لا جرح واما ان انكرها فلا يخلو اما ان يكون
انكاره انكار جاحد مكذب بان قال ما رويت لك هذا الحديث قط او كذبت
علي فيسقط العمل به اتفاقا واما ان يكون انكاره انكار متوقف بان قال لا
اذكر اني رويته كذا او لا اعرفه فهذا لا يكون جرحا عند البعض ويكون جرحا
عند البعض نحو الرواية كحديث عائشة ايما امرءة نكحت نفسها بغير اذن
وليها فنكاحها باطل ثم زوجت بعدها بنت اخيها عبد الرحمن وهو غائب
فلما انكحت فقد جوزت نكاح المرءة نفسها دلالة لان العقد لما انعقد
بعبارة غير المتزوجة من النساء

فلان ينعقد بعبارتها اولى ومن غيره اى للراوى من ائمة الصحابة والحال

ان الحديث ظاهر لا يحتمل الخفاء عليهم نحو ما روى عبادة بن الصامت عن النبى

عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام فانه لم يعمل به عمر وعلى ولا يمكن

خفاء هذا الحكم عليهما فيحمل على الانتساخ متعلق بالقسمين واختلفوا

فيما اذا انكر المروى عنه كحديث ايما امرءة نكحت نفسها الخ رواه سليمان

عن موسى الاشعرى عن الزهرى عن عروة عن عائشة وقد انكر الزهرى قال

بعضهم يسقط العمل به وهو الاشبه وقد قيل ان هذا لے سقوط العمل به

قول ابى يوسف خلافا لمحمد فان عنده لا يكون توقف المروى عنه فى الرواية

للراوي جرحا وهو اي هذا الاختلاف بينهما فرع اختلافهما في شاهدين

شهدا على القاضي بقضية ادعى رجل ان القاضي قضى له على خصم بكذا

والقاضي لم يذكر قضاءه وانكر فاقام المدعي البينة على ذلك يقبل عند محمد

ولا يقبل عند ابي يوسف كما قال وهو اي والحال ان القاضي لا يذكرها اي

القضية فقال ابو يوسف لا يقبل القاضي قولهما وقال محمد يقبل القاضي قولهما

والطعن المبهم بان يقال هذا الحديث غير ثابت ومنكر او مجروح لا يوجب

اي الطعن جرحا في الراوي كما لا يوجبه اي كما لا يوجب الطعن المبهم جرحا

في الشاهد ولا يمنع العمل به اي بالحديث وهو عطف على قوله لا يوجب

الا اذا وقع الطعن مفسرا هذا الاستثناء منقطع بما هو جرح متفق عليه

او يكون الطاعن ممن اشتهر بالنصيحة والاتقان دون التعصب والعداوة من

ائمة الحديث **فصل** في المعارضة هي في اللغة ممانعة على سبيل المقابلة

يقال عرض لي كذا اي استقبلني فمنعني مما قصدته وفي الاصطلاح

تقابل الحجتين المتساويتين على وجه لا يمكن جمعهما وهذه الحجج التي سبق ذكرها من الكتاب والسنة وهذا بيان للحجج وكلمة من للتبعيض لا تتعارض في انفسها وضعا اي حقيقة ولا تتناقض والتناقض وجود الدليل في بعض الصور مع تخلف المدلول عنه اما بلا مانع وهذا عند من جوز تخصيص العلة او مطلقا عند من لم يجوز تخصيصها وهو يوجب بطلان الدليل واما التعارض فهو يمنع ثبوت الحكم من غير تعارض للدليل هذا هو الفرق اصطلاحا وان استلزم كل واحد منهما الآخر ولذلك جمعهما المص لان ذلك اي كل واحد من التعارض والتناقض من امارات العجز فان اقامة الحجة المتعا

على الشيء انما هو للعجز عن اقامة حجة غير متعارضة هذا لو علم التعارض بينهما

وعجز عن اتيان غير المعارض وان اقامة الحجة للمعارضة للعجز عن العلم

بكونها معارضة للحجة الاخرى اللتي اقامها والا هذا لو لم يعلم التعارض

بينهما تعالى الله عن ذلك اي العجز ولما يقع التعارض والتناقض بينهما اي

بين الحجج لجهلنا بالناسخ ممتازا عن المنسوخ فيكون التعارض بينهما ظاهرا

لا حقيقة وحكم المعارضة بين الآيتين المصير الى السنة ان وجدت لان النصين

المتعارضين متساقطان فكانه لم يوجد في الحادثة حكم فلا بد من دليل

اخر ليتعرف به مثاله قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القران وقوله تعالى اذا

قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا فانهما متعارضان فيصار الى الحديث

وهو قوله عليه السلام من كان له امام فقرءة الامام قرءة له وفي حديث اخر

اذا قرئ القران فانصتوا ولا يعارضهما قوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب

لانه يحتمل حمله على نفي الفضيلة وحكم المعارضة بين السنتين المصير الى
القياس ومثاله ما روى انه عليه السلام صلى صلوة الكسوف كما يصلون
ركعتين في كل ركعة ركوع وسجدتان وما روت عائشة رض انه عليه السلام صلى
ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات فانهما لما تعارضا صرنا الى القياس وهو
الاعتبار بسائر الصلوات واقوال الصحابة رض على الترتيب في الحجج اعلم انه
اختلف في جواز تقليد الصحابي فقيل يجوز مطلقا اي فيما يدرك بالقياس
وفيما لا يدرك بالقياس وقيل لا يجوز فيما لا يدرك بالقياس والنص او ردعا يحتمل
تطبيقها بكل واحد منهما لانه يجوز ان يكون قوله على الترتيب في الحجج متعلقا بالمجموع حكم
المعارضة بين الآيتين المصير الى السنة وبين السنتين المصير الى اقوال الصحابة
اولا ثم الى القياس ثانيا فيكون مطابقا للقول الاول ويجوز ان يكون
متعلقا بما قدم لا بقوله الى القياس واقوال الصحابة

٣١٥

ويكون المعنى ان الكتاب مقدم على السنة وهي على القياس واقوال
الصحابة وعند العجز يصار الى احدهما اى فيما يدرك بالقياس الى القياس
وفيما لا يدرك به الى قول الصحابة فيكون مطابقا للقول الثاني ويكون
تقديم ذكر القياس على اقوال الصحابة تنبيها على هذا وهذا موافق لما
ذكره الشارح المحقق ويمكن ان يكون قوله على الترتيب متعلقا بالقياس و
اقوال الصحابة ويكون المعنى المصير اليهما على الترتيب المقرر الثابت في الحجج
بان يقدم الاقوى على الاضعف فمن اختار ان القياس اقوى من قول الصحابي
يصير اليه ومن اختار ان قول الصحابي اقوى منه يصير الى قول الصحابي ويكون
حينئذ قوله على الترتيب في الحجج اشارة منه الى توقفه في الترتيب بين القياس

واقوال الصحابة نعم ان امكن اى امكن المصير على الوجه المذكور لان التعارض
متى ثبت بين الحجتين تساقطا اى الحجتان جميعا لاندفاع كل واحدة
منهما بالاخرى فيجب المصير الى ما بعدهما اى بعد الحجتين المتعارضتين
من الحجة فيه اشارة الى ان المرجح يجب ان لا يكون من جنس المتعارضتين
ولذا قالوا انه لو كان فى جانب اية وفى جانب اخر ايتان او فى جانب حديث
وفى جانب اخر حديثان لا تترك الاية الواحدة ولا الحديث الواحد بالايتين
ولا بالحديثين بل يصار من الكتاب الى السنة ومن السنة الى القياس اذ لا
يترجح بكثرة الادلة بل بقوتها ويرد عليه انه لما لم يكن موافقة اية لاية موجبة
لقوتها فكيف يكون موافقة الحديث لها موجبة لترجيحها لانه يلزم
ترجيح الاية والسنة على الايتين وترجيح السنة والقياس على السنتين ولا
وجه لما قيل ان السنة متاخرة عن الكتاب والقياس متاخر عن السنة و
المتعارضان متساقطان فبقى العمل بالمتاخر لان تاخر السنة عن الكتاب و
القياس عنهما ليس الا فى الرتبة لا فى الزمان فيجوز ان يتقدم السنة زمانا
ويصير منسوخا بالكتاب ويمكن الجواب بان الادنى يصير بمنزلة الوصف التابع
للاقوى فيزداد بانضمام قوة للاقوى فيترجح بخلاف انضمام المساوى الى مثله

وعند تعذر المصير اليه اي الى ما بعدهما اي المتعارضين بان لم يوجد بعدهما دليل اخر يعمل به او يوجد لكن التعارض في الجميع يجب تقرير الاصول معناه بان يقرر الحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين كما في سؤر الحمار فانه لما تعارضت الدلائل الدالة على اباحة لحمه وحرمته فقد روى انه عليه السلام حرم لحوم حمر الاهلية يوم خيبر وروى انه عليه السلام اباح لحوم حمر الاهلية وتولد منه الاشتباه في سؤره لانه متولد من اللحم فياخذ حكمه منه وايضا تعارضت الدلائل الدالة على طهارة سؤره ونجاسته فانه روى انه عليه السلام سئل انتوضأ بما افضلته الحمر فقال نعم وهذا نص في طهارته وروى انه عليه السلام نهى عن حمر الاهلية فانها رجس وهذا يدل على نجاسة الماء

ولم يصلح القياس شاهدا لواحد منهما لان السؤر ان اعتبر بالعرق كان طاهرا

لان العرق طاهر وان اعتبر باللبن كان نجسا لان اللبن نجس في اصح الروايتين

او يقال لا يجوز الحاقه بسؤر الكلب في النجاسة بعلة حرمة اللحم لان الحمار يربط في

الدور ويشرب من الاواني بخلاف الكلب فانه يطوف حول الابواب و لا الحاقه

بسؤر الهرة في الطهارة بعلة الطواف لان الضرورة في الحمار دونها في الهرة لانه

لا يدخل المضايق التي يدخلها الهرة فلو اثبتنا الطهارة او النجاسة لكان اثباتا

لهما من غير علة جامعة بين الاصل والفرع وهو باطل لانه اي القياس لا يصلح

لنصب الحكم ابتداء ولو حكم بطهارته او نجاسته يلزم ذلك لانه لم يثبت ذلك

الحكم بنص لم يوجد فيه ولا جامع فبقي ان يكون الحكم باحدهما ابتداء بالرأي

قيل جواب لقوله لما تعارضت ان الماء الذي كان سؤر الحمار عرف طاهرا في

الاصل فلا يتنجس بذلك الماء ما كان طاهرا يقينا بالتعارض ولم يزل به

اي بذلك الماء الحدث اذا توضأ به لان الحدث كان متحققا يقينا فلا يزول

بالشك كما ان الشيء الطاهر اذا اصابه ذلك الماء لا يصير نجسا لان طهارته كانت

ثابتا يقينا فلا يزول بالشك فوجب ضم التيمم اليه اي الى استعمال الماء للتوضي

ليحصل الطهارة بيقين ويسمى مشكلا لوجود الاشتباه في الحكم لا يقال
لما وجب تقرير الاصول وقد عرفت ان الماء طاهر وطهور يقينا لزم ان يبقى
كذلك لانا نقول من ضرورة تقرير الاصول زوال صفة الطهورية عن الماء
لانه لو بقيت لزال الحدث والنجاسة به اذ لا معنى للطهورية في عرف الفقهاء
الا هذا ولو قلنا بزوالها به لا يكون تقرير اللاصول بل عملا باحد الاصلين
وهدرا للاخر فوجب القول بزوال الطهورية بان يقع الشك فيها هكذا في
الشرح وغيره واما اذا وقع التعارض بين القياسين لم يسقطا اي لم يسقط
العمل بهما بالتعارض ليجب العمل بالحال اي لو قلنا بالتساقط لادى الى العمل
باستصحاب الحال الذي هو ليس بدليل وانما ادى اليه لانه يضطر الى معرفة
حكم الحادثة وطريقها الدليل وليس بعد القياس دليل شرعي فيضطر الى العمل
باستصحاب الحال وهو ليس بدليل فلابد من القول بعدم التساقط وبقاء
كل واحد منهما حجة في حق العمل به كما ستعرف بل يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه

اى يعمل باحدهما بشرط التحرى لان القياس حجة صفتها ان يعمل به اى بالقياس
او بالحجة باعتبار كونها عبارة عن القياس اصاب المجتهد الحق به اى
بالقياس او اخطأ اى ان القياس يعمل به واصابة المجتهد الحق والخطأ سواء
فى حق العمل وان لم يستويا فى الحقية عند الله تعالى فان الحق عنده تعالى
احد القياسين على الاصح فكان العمل باحدهما اى باحد القياسين وهى اى
القياس حجة فى حق العمل وتانيث المبتدأ باعتبار الخبر والجملة حالية
اطمأن قلبه اليها الجملة صفة للحجة بنور الفراسة متعلق بقوله اطمأن
اولى من العمل بالحال الآخر لكان وهذا بخلاف النصين المتعارضين لان
احدهما وهو المنسوخ منهما لم يبق حجة اصلا وبعدهما دليل شرعى يرجع اليه
اعنى القياس فان قيل لما كان كل واحد من القياسين حجة فى حق العمل يجب ان
يختار احدهما بلا تحرى كما هو مذهب الشافعى قلنا حجية القياس فى حق العمل
يقتضى ذلك لكن كون الحق عند الله تعالى واحدا يقتضى سقوطهما لعدم
تعين الحق والخطاء فلا بد من ان يحكم فيه برايه ويعمل بشهادة نور الفراسة

وهي نظر القلب بنور يقع فيه وهي بكسر الفاء اسم من قولك تفرست فيه خيرا

اي ابصرت وعلمت ثم التعارض انما يتحقق بين الحجتين بايجاب كل واحد منهما

ضد ما يوجب الاخرى في وقت واحد في محل واحد مع تساويهما اي تساوي

الحجتين في القوة هذه شروط لتحقق التعارض اذ لو اختلف الزمان كما ان احدهما

تقتضي حرمة المنكوحة والاخرى حرمة امها ولم يتساويا قوة كالقياس و

النص لا يتحقق التعارض ثم ان الاختلاف بين الحجتين على سبيل الممانعة ركن

المعارضة لان المعارضة لا يتحقق بدونه والمشهور ان الشرائط ثمانية لكن

التحقيق ان وحدة النسبة الحكمية شرط والباقي يندرج فيها وشرط تساوي

الحجتين قوة خارج عن الشروط الثمانية ويمكن ان يحمل عبارة المتن

على هذا بان يقال ايجاب الدليلين عبارة عن حكمهما ولو كان ذلك

الحكم ضمنا سواء كان بالايجاب او لا والمحل الواحد عبارة عن مورد ذلك

حواشی متعلقہ صفحہ ۳۲۲

الحكم وهو النسبة الحكمية وعلى هذا فاشتراط وحدة الزمان لاجل ان يجتمعين
حين عدمها يسمى احدهما باسم الناسخ والاخرى بالمنسوخ فلدخولهما في نوع
اخرى زاد هذا الشرط مع ان وحدة النسبة شاملة له واختلف مشائخنا في
ان خبر النفي اي الذي ينفي الامر العارض ويبقي الامر الاولي هل يعارض خبر الاثبات
وهو الذي يثبت امرا عارضيا وفيه ايماء الى ان خبر الاثبات اولى لانه يفيد التاسيس
والنفي يفيد التاكيد واختلف عمل اصحابنا المتقدمين يعني الائمة الثلثة
في ذلك اي في تعارض النفي والاثبات ففي بعض الصور عملوا بالمثبت وفي
بعضها بالنافي فقد اخذوا بالمثبت في خيار العاقة وهي ما اذا اعتقت الامة
المنكوحة وزوجها حر يثبت لها خيار العاقة وهي فسخ النكاح كما اذا كان
زوجها عبد خلافا للشافعي واخذوا بالنافي في مسئلة جواز نكاح المحرم
فقد روى ان بريرة اعتقت وزوجها عبد فخيرها رسول الله عليه السلام للعتق الطاري

وروی انها ای بریرة اعتقت وزوجها حر حین اعتقت مع اتفاقهم علی
انه ای زوجها کان عبدا فکانت العبودیة امرا اصلیا والعتق علی هذا امرا عارضا
فالدلیل الدال علی الاول یکون نافیا لتغییر الامر العارض الذی هو العتق
وابقاءه الاصلی والدال علی الامر الثانی اعنی العتق یکون مثبتا لاثبات
الامر العارض اعنی العتق فاصحابنا ههنا اخذوا بالدلیل المثبت وهو الحدیث
الثانی وروی ان الرسول علیه السلام تزوج میمونة وهو حلال ای خارج عن
احرام وروی انه علیه السلام تزوجها ای میمونة وهو محرم واتفقت عامة
الروایات علی انه لم یکن فی الحل الاصلی فکانت الاحرام امرا اصلیا والحل الطاری
امرا عارضیا فیکون الدال علی الاول اعنی به الحدیث الثانی نافیا والدال علی
الثانی اعنی الحدیث الاول مثبتا وانما قیدنا الروایات بالعامة لانه قد
روی انه علیه السلام تزوجها قبل ان یحرم وهو بالمدینة فجعل اصحابنا ههنا
العمل بالنافی وهو الحدیث الثانی اولی فعلم ان الامر بالعکس فعلم ان عملهم
مختلف وقالوا ای اصحابنا فی تعارض الجرح بان اخبر المزکی بان الشاهد مجروح
والتعدیل بان اخبر اخر انه عدل ان الجرح اولی وهو ای والحال انه المثبت
لانه یثبت امرا عارضیا اذ العدالة هی الاصل

ولما اختلف عملهم في ذلك لم يكن بد من اصل جامع وهو ان النفي لا يخلو من
ثلثة اوجه لانه اما ان يكون مبنيا على دليل يعرف به فهو مثل الاثبات لان
الدليل هو المعتبر لا صورة النفي والاثبات فيقع التعارض بينهما التساوي بما قوة
او لا يكون كذلك وهو اما ان لا يكون مبنيا على الدليل بان يكون مبنيا على
الاستصحاب الذي هو ليس بدليل فح لا تعارض بينهما لعدم التساوي قوة او
بان يشتبه ابتناؤه على الدليل والاستصحاب فح وجب التفحص عن حال المخبر
فايهما ثبت حكم بمقتضاه والى هذا اشار بقوله والاصل في ذلك ان النفي متى
كان من جنس ما يعرف بدليله بان يكون مبنيا على الدليل او كان مما يشتبه
حاله اي يجوز ان يكون مبنيا على الدليل على الاستصحاب لكن عرف ان الراوي
اعتمد على دليل المعرفة كان النفي في كل واحد من القسمين مثل الاثبات فيقع التعارض
بينهما التساوي بما قوة والا اي وان لم يكن النفي من جنس ما يعرف بدليله او كان
مما يشتبه حاله ولم يعرف اعتماد الراوي على دليل المعرفة فلا اي فلا يكون النفي مثل

الاثبات ولما مهد الاصل فرع عليه قوله فالنفي الواقع في حديث بريرة مما لا يعرف

الا بظاهر الحال لانه ليس لنفي الحرية دليل يعرف به سوى الخبر بالعبودية وهو

غير ثابت فلم يعارض هذا النفي الاثبات والنفي في حديث ميمونة مما يعرف

بدليله وهو اي دليله هيئة المحرم فكان مثل الاثبات فوقعت المعارضة فوجب

المصير الى ما هو من اسباب الترجيح في الرواة واليه اشار بقوله وجعل رواية ابن عباس

انه عليه السلام تزوجها وهو محرم اولى من رواية يزيد بن الاصم وهي انه عليه السلام

تزوج ميمونة بنت الحارث وهو حلال اي خارج عن احرام لانه اي يزيد

بن الاصم لا يعدل اي لا يساوي ابن عباس في الضبط والاتقان فاذا اخبر

الواحد بطهارة الماء واخر بنجاستها او اخبر احد بحل الطعام او الشراب واخر بحرمته

فالخبر الاول ناف والثاني مثبت لانه يثبت الامر العارض والنفي في هذه الصورة

من جنس ما يحتمل ان يعرف بدليله

مثل النجاسة او الحرمة اي كما يعلم النجاسة والحرمة بدليل يحتمل ان يعلم
طهارة الماء وحل الطعام والشراب بدليل فان من اخذ الماء من النهر الجاري
في الاناء الطاهر والحال ان الاناء حاضر عنده غير غائب عنه ولم يلاقه شيء
نجس كان عارفا بطهارة الماء بدليل وكذلك الحل ويحتمل ان يكون الحكم بالطهارة
والحل بناء على ظاهر الحال فان ثبت انه اخبر بناء على ظاهر الحال لم يقبل وان
ثبت انه اخبر عن دليل فحينئذ يقع التعارض بين الخبرين اي خبر الطهارة والحل
وخبر النجاسة والحرمة فيهما اي في الماء والطعام وعند ذلك اي وقوع
التعارض يجب العمل بالاصل وهو الطهارة في الماء والحل في الطعام لان استصحاب
الحال وان لم يصلح دليلا لكن يصلح مرجحا ومن الناس من رجح بفضل عدد
الرواة لان القلب اليه اميل لان قول الجماعة اقوى في افادة الظن من قول الواحد
ويؤيده اعتبار العدد في الشهادة ورجح بالذكورة والحرية في العدد دون الافراد
فقيل خبر الحرين راجح على خبر العبدين وخبر الرجلين راجح على خبر الامرأتين فاما خبر

رجل واحد فمثل خبر امرءة واحدة وكذا خبر الحر كخبر العبد لان بما ذكرنا
من الذكورة والحرية تتم الحجة في العدد فاعتبرنا في العدد دون الافراد واستش
الضمير عائد الى كلمة من بمسائل الماء فانه اذا اخبر واحد بطهارة الماء واثنان
بنجاسته فلا يجب العمل بقول الاثنين ولو اخبر عبد ثقة بطهارته مثلا وحر ثقة بنجا
يتحقق التعارض ويعمل السامع باكبر رأيه ولو كان العبدان مقام عبد والحران
مقام حر اخذ بقول الحرين واذا ثبت في مسائل الماء ثبت في الاخبار ايضا الا ان
هذا اي الذي ذكره البعض متروك باجماع السلف فان المناظرات جرت بين
الصحابة ومن بعدهم باخبار الاحاد ولم يرو اشتغالهم بالترجيح بما ذكره هذا
البعض ولو كان الترجيح بذلك صحيحا لنقلوه واعتبروه كما اشتغلوا بالترجيح
بزيادة الضبط والاتقان وهذه الحجج التي مر ذكرها بجملتها من الخاص والعام
ونحوهما سوى المحكم من الكتاب والسنة سواء كانت غير متواترة
تحتمل ان يلحقها البيان وهو يشارك العام والخاص ونحوهما باعتبار

جريانها في الكتاب والسنة الا انه قدم ذكرها واخر ذكر البيان نظرا الى رتبة
البيان متأخرة من رتبة المبين ولهذا جرت عادة السلف على هذا النحو من
البيان وهذا تمهيد لبيان البيان وهذا **باب البيان** البيان
يطلق على فعل المبين اعني الاظهار كالسلام والكلام وعلى ما حصل به التبيين
كالدليل وعلى متعلق التبيين وهو العلم بالنظر الى هذه الاطلاقات قيل هو ايضاح
المقصود وقيل الدليل وقيل العلم عن الدليل والاول هو الشائع وهو على خمسة اوجه
لانه اما ان يكون بالمنطوق او غيره والثاني بيان ضرورة والاول اما ان يكون
بيانا لمعنى الكلام او لازم له كالمدة والثاني بيان التبديل والاول اما ان يكون
بلا تغير او معه والثاني بيان تغير كالاستثناء والتخصيص والشرط والصفة

والغاية والاول اما ان يكون معنى الكلام معلوما لكن البيان اكده بما يقطع
الاحتمال او مجهولا كالمشترك والمجمل الثاني بيان التفسير والاول بيان التقرير
وبيان التقرير والتفسير يجوز للكتاب بخبر الواحد دون التغير لانه
دونه فلا يغيره ووجه آخر للضبط وهو ان البيان لا يخلو اما ان يكون بما
وضع للبيان او لا الثاني بيان الضرورة والاول لا يخلو اما ان يكون مغيرا
للحكم المتقدم او لا فان كان الاول فلا يخلو اما ان يكون دافعا او لا الاول
بيان التبديل والثاني بيان التغير وان لم يكن مغيرا فلا يخلو اما ان يكون
بعد نص يمكن العمل به او بعد نص لا يمكن العمل به والاول بيان التقرير والثاني
بيان التفسير والمص جعل النسخ بيان التبديل موافقا لما ذكره فخر الاسلام
نظرا الى ان النسخ بيان لانتهاء المدة فيجوز ان يجعل من اقسام البيان و
قال شمس الائمة حد النسخ غير حد البيان لان البيان اظهار حكم الحادثة عند
وجودها ابتداء والنسخ رفع له بعد الثبوت بالنسبة الينا فلم يكن بيانا بالنسبة الينا
ولا يخفى انه ان اريد بالبيان مجرد اظهار المقصود فالنسخ بيان وكذا غيره من

النصوص الواردة لبيان الاحكام وان اريد اظهار ما هو المراد من الكلام السابق
فليس ببيان فينبغي ان يراد بالبيان اظهار المراد بعد سبق الكلام له
تعلق به في الجملة ليشتمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء
مثل اقيموا الصلوة واتوا الزكوة بيان تقرير سمي به لانه مقرر لما اقتضاه الظاهر
يقطع احتمال غيره مثل قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فان الطيران قد
يطلق على سير البريد مجازا فكان قوله يطير بجناحيه تقريرا للموجب الحقيقة و
قطعا لاحتمال المجاز والاضافة من قبيل اضافة علم النحو اي بيان هو التقرير وكذا
البواقي سوى بيان الضرورة فان الاضافة فيه من قبيل اضافة المسبب الى سببه اي
بيان يحصل بسبب الضرورة وبيان التفسير سمي به لانه تفسير ما فيه خفاء وبيان
تغيير سمي به لانه تغيير حكم ما يلحقه هذا البيان مع ان فيه معنى البيان كما
ستعرف وبيان تبديل وبيان ضرورة وستطلع على ما يطلعك على وجوه تسميتها

امابیان التقریر فهو توکید الکلام بما یقطع احتمال المجاز والخصوص کما فی
قوله تعالی فسجد الملئکة کلهم اجمعون فان اسم الجمع وهو الملئکة شامل لجمیع الملئکة
علی احتمال ان یکون المراد بعضهم فبقوله کلهم قرر معنی العموم فیه بحیث لا
یحتمل الخصوص فیصح بیان التقریر موصولا ومفصولا بالاتفاق لانه مقرر
للحکم فیجوز مفصولا کما یجوز موصولا وکذلک ای مثل بیان التقریر بیان
التفسیر فی انه یجوز موصولا ومفصولا وهو ای بیان التفسیر بیان ما فیه
خفاء مثل المجمل والمشترک کلحوق البیان من النبی علیه السلام بقوله تعالی اقیموا
الصلوة فان الصلوة کانت مجملة ففسرها بالارکان المخصوصة ولا یجوز تاخیر
هذا البیان عن وقت الحاجة الی الفعل الا عند من جوز التکلیف بالمحال
واما تاخیره الی وقت الحاجة فجائز عند العامة فاما بیان التغییر
نحو التعلیق والاستثناء فانما یصح بشرط الوصل باجماع الفقهاء

سوی ابن عباس واختلفوا فی جواز تراخی خصوص العموم فعندنا لا یقع

التخصیص متراخیا وعند الشافعی یجوز فیہ التراخی وھذا الاختلاف بناء

ای مبنی علی ان العموم مثل الخصوص عندنا فی ایجاب الحکم قطعا وبعد

الخصوص لا یبقی القطع بل یصیر ظنیا فکان التخصیص تغیرا من القطع الی

الاحتمال فیتقید التخصیص بشرط الوصل لان بیان التغیر انما یصح موصولا

لا مفصولا واما عند الشافعی فھو جبر ظنی قبل التخصیص فکان تخصیصہ

بیانا محضا تقریرا علی اصلہ من کونہ ظنیا فیصح موصولا ومفصولا و

علی ھذا ای علی تقید الخصوص بالوصل

قال علماؤنا فيمن اوصى بخاتمه لانسان وبالفص منه اى من ذلك الخاتم
لانسان آخر ايصاء موصولا ان الايصاء الثانى وهو ايصاء الفص يكون
خصوصا اى تخصيصا للايصاء الاول وهو ايصاء الخاتم ويكون الفص
للثانى لوجود شرط التخصيص وهو الاتصال وان فصل الايصاء الثانى عن
الاول لم يكن الايصاء الثانى خصوصا اى تخصيصا للايصاء الاول بل صار الثانى
معارضا للاول فيكون الفص بينهما نصفين لوقوع التعارض بينهما فى
الفص فلم يصر بيانا مع الفصل واختلفوا فى كيفية عمل الاستثناء وهو المذكور
بعد الا واخواتها وهذا التعريف شامل للقسمين وقيل هو الاخراج عن المتعدد
بالا واخواتها او هو المنع عن دخول بعض ما يتناوله صدر الكلام فى حكمه بالا

حواشی متعلقه صفحه ۳۳۵
۳۳۶

واخواتها ایضا ای کما اختلفوا فی تخصیص العام فقال اصحابنا الاستثناء
یمنع التکلم بحکمه بقدر المستثنی الباء الاولی متعلقة بالتکلم والثانیة بیمنع
والضمیر عائد الی المستثنی ای الاستثناء یمنع منعا مقیدا بقدر المستثنی التکلم
بحکم المستثنی الذی وجد فی ضمن تکلم المستثنی منه حتی کان التکلم به لم
یقع فیکون التکلم بالمستثنی منه تکلما بالباقی بعده ای بعد الاستثناء
ففی قوله علی عشرة الا ثلثة المستثنی منه عشرة والمستثنی ثلثة والباقی
صدر الکلام بعد المستثنی سبعة فکانه تکلم بالسبعة وعدم الحکم
فی المستثنی لعدم دلیله وقال الشافعی الاستثناء یمنع الحکم بطریق المعارضة
فان الاستثناء عنده یفید حکما معارضا لحکم المستثنی منه بمنزلة دلیل

الخصوص فان العام لما اشتمل الذی خص منہ ثم لحقہ دلیل الخصوص کان دلیل
معارضا لہ فکذا الاستثناء فعندہ فی الاستثناء حکمان معارضان وعندنا
حکم واحد کما اختلفوا فی التعلیق بالشرط علی ماسبق فان التعلیق عندہ
لا یخرج الکلام من ان یکون ایقاعا بل یمنع وقوعہ لمانع اعنی التعلیق او عدم
الشرط فکذا الاستثناء وعندنا یخرج الکلام من ان یکون ایقاعا ویمنع ثبوت
الحکم فی المحل لعدم العلة مع صورة التکلم بها فکذا الاستثناء فصار عندنا
تقدیر قولہ لفلان علی الف الا مائة لہ علی تسعمائة ای فیہ حکم واحد صریحا
وعندہ الا مائة فانہا ای المائة لیست علی ای فیہ حکمان معارضان صریحا
وعلی هذا ای علی ان عمل الاستثناء بطریق المعارضة عندہ اعتبر صدر الکلام
فی قولہ علیہ السلام لا تبیعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء ای لا طعاما مساویا بطعام متساو
عاما فی القلیل وهو ما لا یدخل تحت الکیل کالحفنة والحفنتین والکثیر وهو ما
یدخل تحتہ فلا یجوز بیع الحفنة بالحفنتین عندہ لدخولہ تحت عموم النهی عن بیع الطعام

المستغرق لجميع افراده لان الاستثناء عارضه اي نهي بيع الطعام المستغرق

لجميع افراده في المكيل خاصة لان المراد من التساوي التساوي في الكيل خاصة فبقي

النهي المذكور عاما فيما لا معارضة فيه فيشتمل النهي بيع الحفنة بالحفنة وبالحفنتين

قلنا هذا استثناء حال فيحمل صدر الكلام على ما يجانس المستثنى لتحقق الاستثناء

ويمكن ان يجعل تكلما بالباقي بعد الاستثناء فيكون الصدر اي صدر الكلام

عاما في الاحوال كلها التي تجانس المساواة في الكيل لا مطلقا فكانه قيل لا

تبيعوا الطعام بالطعام في جميع الاحوال من المفاضلة والمجازفة والمساواة الا

حالة المساواة وذلك اي صدر الكلام لا يصلح لكونه عاما في جميع الاحوال

الا اذا كان في المقدر وهو ما يدخل تحت الكيل لان يكون شاملا للمقدر ولغيره

كما قال الشافعي فيثبت ان صدر الكلام لم يتناول بيع الحفنة بالحفنتين فلا يصح

الاستدلال بهذا الحديث على حرمته وتوضيح التفريع ان الاستثناء لما كان

معارضا لما قبله ولم يكن ما قبله موقوفا عليه كان ما قبله كلاما تاما في افادة

معناه وايجاب مقتضاه فكان قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام عاما

في افادة حرمة بيع كل طعام بطعام ثم ان الاستثناء عارضه في ان الطعام المكيل

خارج عنه فلا بد من اخراجه على وجه لا يتعدى عن القدر الضروري فان الاصل

۳۴۰
حواشی
متعلقہ صفحہ
۳۳۹

فی الکلام عدم التعارض واثباتہ انما ھو بالضرورۃ فیتقدر بقدرھا وھو
ھھنا بان یکون الاستثناء مختصا بالطعام المکیل ویکون غیرہ داخلا فی صدر
الکلام حتی یکون حکم الصدر سالما فیہ لا معارضۃ فیہ فلا یصح تقدیر الاحوال
اذ لو قدرت الاحوال لزاد علی قدر الضرورۃ لعدم اشتمالہ بیع الحفنۃ بالحفنتین
وھو ارتکاب امر لا ضرورۃ الیہ بخلاف ما اذا جعل الاستثناء طعاما مساویا
بطعام مساو والمستثنی منہ الطعام العام لم یلزم ذلک اذ یدخل بیع الحفنۃ
بالحفنتین فی صدر الکلام ولا یخرج بالاستثناء فلا یلزم التجاوز عن الضرورۃ
واما عندنا فالاستثناء لما کان عملہ بطریق التکلم بالباقی بعدہ کان صدر
الکلام موقوفا علیہ حتی کانہ لم یتکلم الا بالباقی فلا بد ان یعتبر الاستثناء
مع صدر الکلام فی حق التکلم بالباقی اولا ثم یوخذ منہ الباقی ولما کان المستثنی
ھھنا من قبیل الاحوال لا بد ان یکون المستثنی منہ کذلک اذ لا بد ان یجعل المستثنی
منہ ما یناسب المستثنی بوصف خاص لا بوصف عام

وههنا يجوز رعاية المناسبة لان صدر الكلام كانه لا حكم فيه الا بعد الاستثناء

فيجوز ان يعتبر صدر الكلام مناسبا للمستثنى واما لو كان المستثنى معارضا

لصدر الكلام لم يمكن رعاية المناسبة اذ اجراء الكلام على مقتضى منطوقه

اولى من رعاية معارضه وجعله تابعا له فيها وهذا انما يتم لو كان له حكم برأسه

اما لو كان له حكم موقوف على ما بعده ويكون هو مع ما بعده مفيد الحكم واحد

فح يجوز ان تراعى تلك المناسبة لانه لا يلزم ح ممانعة منطوقه اذ لا منطوق

له ح ورعاية المناسبة فيما نحن فيه بان يعتبر للمستثنى منه الاحوال التى

يناسب المساواة فى الكيل فلا يدخل بيع الحفنة بالحفنتين تحت النهى واحتج

اصحابنا بقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما انه تعالى استثنى

الخمسين عن الالف فى الاخبار عن لبث نوح عليه السلام فى قومه قبل الطوفان

فلو كان عمل الاستثناء بطريق المعارضة لما استقام الاستثناء فى الاخبار

لان وجود المخبر عنه شرط لصدق الخبر والاستثناء دل على عدم ثبوته
فلزم الكذب المحال بخلاف الاستثناء فانه اثبات امر في الحال فاذا عارضه نفي
يحتمل ان لا يثبت واذا كان كذلك فلا بد من القول بان الخمسين المذكور في
الاية تعرض للعدد المثبت بالالف بان منعه عن الثبوت والدخول تحت الاسم
فلا يثبت به الا الباقي بعد الاستثناء لانه تعرض لحكمه اي العدد وهو الالف
بطريق المعارضة مع بقاء العدد وهو الالف لان الالف متى بقيت الفا لم يصلح
اسما لما دونها فلا بد من القول بان الاستثناء مانع من ان يكون الالف دالا
على مدلوله ويكون المستثنى مع المستثنى منه كلاما واحدا دالا على الباقي
بمنزلة تسعمائة وخمسين لان مدلوله ثابت وامتنع الحكم في البعض بطريق
المعارضة بخلاف العام كاسم المشركين جواب عما قال من ان الاستثناء بمنزلة
دليل الخصوص وتوضيحه ان العام اذا خص منه نوع كان الاسم واقعا على الباقي
بلا خلل دليل الخصوص عارض في بعض افراده بمنع الحكم لكن بقي اسمه دالا على الباقي
بلا خلل فلم يكن التخصيص تعارضا للتكلم بلفظ العام بل تعرضا للحكم مع بقاء الصيغة
على حالها وههنا لا يطلق الالف على الباقي بعد الاستثناء

لان اسم الالف لایطلق علی مادونہ لاحقیقۃ وھو ظاھر ولامجازا اذلا
علاقۃ بینہ وبین مادونہ الا الکلیۃ والجزئیۃ وھی لاتصلح علاقۃ ھھنا لان
من شرطہ ان یکون الجزء مختصا بالکل وھھنا مادون الالف لایختص بہ بل کما
انہ جزء لہ جزء لمافوقہ ایضا فلا یصح ان یقابالمعارضۃ ھھنا بخلاف دلیل الخصوص
فانہ لبقاء صیغتہ یمکن القول بالمعارضۃ فیہ ثم الاستثناء نوعان متصل
وھو الاصل فقد اشتہر فیما بینہم ان الاستثناء حقیقۃ فی المتصل مجاز فی المنقطع
والمراد صیغ الاستثناء من الا واخواتہا واما لفظ الاستثناء فحقیقۃ اصطلاحا
فی القسمین بلانزاع الا عند صاحب التوضیح فانہ فی المنقطع عندہ مجاز فعلی ھذا
معنی قولہ وھو الاصل ای الحقیقۃ فیہ ای ان استعمال صیغ الاستثناء حقیقۃ
فیہ وتفسیرہ ای المتصل ماذکرنا ای ما اشرنا الیہ فی قولنا تکلم بالباقی بعدہ

فانه يشير الى ان الاستثناء الحقيقى ما يمكن ان يجعل تكلما بالباقى بعد الاستثناء

بان يكون من جنسه ويكون داخلا فيما قبله ومنفصل ويسمى منقطعا وهو بالا

يصلح استخراجه من الاول اى المستثنى منه لان الصدر لم يتناوله لعدم كونه من جنسه

فلا يمكن استخراجه عنه اذ هو فرع الدخول فجعل المستثنى المنفصل كلاما

مبتدأ بحكم مخالف لما قبله ولا تعلق له بما قبله الا صورة مجازا منصوب على

التميز عن النسبة المفهومة ضمنا مما ذكره اى اطلق الاستثناء عليه مجازا لا حقيقة

والمراد ان استعمال صيغ الاستثناء فى المنقطع بطريق المجاز قال الله تعالى فانهم

عدولی الا رب العالمین ای لکن رب العالمین استثناء منقطع بمعنی لکن
ویحتمل ان یکون متصلا بان قال جمیع ما عبدتم عدولی الا رب العالمین و
مبنی ہذا علی ان القوم کانوا عابدین للہ تعالی مع غیرہ کما نقل عن مقاتل رض واما
بیان الضرورۃ فہو نوع بیان یقع بما لم یوضع لہ اذ الموضوع لہ النطق و
ہذا یقع بمجرد السکوت الذی ہو ضدہ او ان للسکوت فیہ دخلا کما فی القسم الاول
وہذا ای ہذا النوع علی اربعۃ انواع لانہ اما ان یکون ثابتا لضرورۃ کثرۃ الکلام
اولا والاول ہو الرابع المذکور فی المتن والثانی اما ان یکون لضرورۃ دفع الغرور
اولا والاول ہو الثالث والثانی اما ان یکون فی حکم المنطوق ام لا والاول ہو الاول
والثانی ہو الثانی والاولی ان یجعل الاقسام ثلثۃ بان یقال اما ان یکون بمجرد
السکوت اولا بمجردہ بل للغیر دخل فیہ

٣٤٦

الثانی هو الاول والاول اما ان یکون البیان بدلالة حال المتکلم او لضرورة کثرة

الکلام والثانی هو الرابع والاول هو الذی جعله نوعا ثانیا وثالثا بملاحظة

اعتبار الضرورة وعدمه منه ای من بیان الضرورة ما هو فی معنی المنطوق

ای فی حکمه نحو قوله تعالیٰ وورثه ابواه فلامه الثلث فان صدر الکلام وهو

قوله تعالیٰ وورثه ابواه اوجب الشرکة مطلقة حیث اضیف المیراث الیهما من غیر

بیان نصیب کل واحد ثم تخصیص الام بالثلث بقوله فلامه الثلث دل علی ان

الاب یستحق الباقی ضرورة فصار ای تخصیص الام بیانا لنصیب الاب

بصدر الکلام لا بمحض السکوت اذ لو بین نصیب الام من غیر بیان الشرکة لا

یعرف نصیب الاب بالسکوت فصار البیان بالسکوت مع دلالة صدر الکلام

کانه قیل فلامه الثلث ولابیه الباقی ومنه ای من بیان الضرورة ما ثبت

بدلالة حال المتکلم ای بدلالة من شانه التکلم فی الحادثة کالشارع والمجتهد

وصاحب الحادثة نحو سکوت صاحب الشرع عند امر یعاینه من قول او فعل

٣٤٧

عن التغير متعلق بالسكوت يدل على الحقية اي حقية الامر المعاين اذ لما لم
يجز تقرير الشارع للناس على محظور كان سكوته بيانا لكون ذلك الامر خارجا
عن المحظور وقوله يدل يحتمل ان يكون خبر السكوت بان يكون ما يستفاد
من الجملة اعني دلالة سكوت صاحب الشرع مثالا للبيان بطريق السكوت و
يحتمل ان يكون المثال هو السكوت وقوله يدل لبيان كون السكوت لصاحب الشرع
مثالا للبيان ويعلم منه حال يدل في قوله وفي موضع الحاجة الى البيان يدل
على البيان الضمير عائد الى السكوت المحذوف المعطوف على قوله سكوت صاحب
الشرع الذي يتعلق به قوله في موضع الحاجة مثل سكوت الصحابة عن تقويم
منفعة البدن في ولد المغرور وهو من يطأ امرأة معتمدا على ملك اليمين او
النكاح على ظن انها حرة فتلد منه ثم تستحق روي عن عمر انه حكم فيمن
اشترى جارية واستولدها ثم استحقت برد الجارية وقيمة الولد والعقر و
كان شاور عليا واشتهر في الصحابة ولم يرده احد فكان اجماعا منهم ولم تقض
برد قيمة المنافع اي منافع بدن الولد ولو كانت واجبة لم جاز الاعراض عنه بعد
ما رفعت اليه القضية وطلب منه القضاء بما هو الحق عليه فان قلت لعل الولد كان
صغيرا ولم يكن له منفعة فلذا سكتوا عن بيان قيمتها اجيب بانه قد ثبت في

۳۴۵

حواشی متعلقہ صفحہ ۳۲۸

جميع الروايات انهم سكتوا عن تقويم منافعهم فدل على ان المنافع كانت موجودة وان الولد كان كبيرا واعلم ان الذي ذكرنا من رواية عمر موافق لما ذكر في التوضيح وهو مخالف لما نقل الشارح المحقق من ان المرءة كانت امة لكنها اتت الى بعض قبائل العرب فتزوجت واحتمال تعدد الحادثة وان كان متحققا لكن قد قال الشارح المحقق ان تلك الحادثة اولى الحادثة وهكذا قال البعض في حق ما نقل في التوضيح ولا شك ان بين هذين القولين تدافع ومنه اي من بيان الضرورة ما ثبت لضرورة دفع الغرور عن الناس مثل سكوت الشفيع عن طلب الشفعة بعد العلم به فانه جعل ردا للشفعة لدفع الغرور عن المشتري فانه يحتاج الى التصرف فيه فاذا لم يجعل سكوته اسقاطا للشفعة فاما ان يمتنع المشتري عن التصرف ولم يمتنع وتصرف فيه ثم ينقض الشفيع تصرفه وعلى كل تقدير يتضرر فجعل ذلك السكوت كالتنصيص منه على اسقاط الشفعة وان كان السقوط غير موضوع للبيان ومثل سكوت المولى حين يرى عبده يبيع ويشتري فانه اذن له في التجارة

دفعاً للغرور عن الناس ومنه اي من بيان الضرورة ما ثبت لضرورة كثرة

الكلام مثل قول علمائنا ليس الخلاف في هذا الاصل وانما الخلاف في هذه

المسئلة في من قال لفلان علي مائة ودرهم ومائة وقفيز حنطة ان العطف

اي عطف درهم وقفيز حنطة جعل درهما وقفيز حنطة بيانا للمائة وقال الشافعي

القول قوله في بيان المائة لاجمالها وليس قوله ودرهم تفسيرا لها لانه عطف

عليه فظاهره يقتضي التغاير كما اذا قال له علي مائة وثوب قلنا الاثبات ما قلنا

ان حذف تفسير المعطوف عليه وتمييزه متعارف في العدد لضرورة كثرة استعمال

العدد وطول الكلام بذكر التمييز فيناسب الخفة والحذف حتى ان ذكره بعد

تکرار و استعمالہ فی العربیۃ فی کثیر من المواضع وذلک الضرورۃ فیما ثبت
وجوبہ فی الذمۃ فی عامۃ المعاملات کالمکیل والموزون ای ان الموجب للحذف
کثرۃ الاستعمال التی هی من اسباب التخفیف وهی انما تتحقق فی المقدرات التی
تثبت دینا فی الذمۃ حالا او مؤجلا لانہ لما ثبت دینا فی الذمۃ کثرۃ العقود
بہ دون الثیاب ونحوہ فانہا لا تثبت فی الذمۃ الا بطریق خاص وهو السلم
او ما فی معناہ کالبیع بالثیاب واذا لم یثبت فی الذمۃ فی عامۃ المعاملات لم توجد
الضرورۃ الداعیۃ الی الحذف وقال صاحب التوضیح بعد بیان الفرق فالحاصل
انہ اذا ذکر بعد المائۃ عدد مضاف نحو مائۃ وثلثۃ اثواب کان الاخیر بیان المائۃ
بالاتفاق فان کان بعد المائۃ شیء مما هو من المقدرات کالدراهم والدنانیر
والقفیز فیجعل بیانا للمائۃ قیاسا علی العدد والجامع بینهما کونهما مقدرین فاذا
قال لہ علی مائۃ ودرهم قلنا المائۃ من الدراهم قیاسا علی قولہ علی مائۃ وثلثۃ
اثواب اما اذا کان بعد المائۃ شیء ما هو غیر مقدر کالعبد والثوب کقولہ لہ
علی مائۃ وثوب ومائۃ وعبد لا یجعل بیانا للمائۃ وغرضہ من ذلک ابداء
ما هو الثابت بالعرف فی صورۃ القیاس بناء علی ان الخصم جاز القیاس فی

اللغة فائدة فيه اعتراض صاحب التلويح بانه القياس في اللغة وان رد

القياس الشرعي لم يكن من قبيل البيان **فصل** في بيان التبديل وقع في

بعض النسخ ههنا لفظ الباب ووجهه انه لما كان هذا النوع اكثر ابحاثا

عقد له بابا على حدة للتنبيه على عظم شانه وهو النسخ النسخ في اللغة الازالة

او النقل والتبديل وهو في حق صاحب الشرع بيان لمدة الحكم المطلق

في الظاهر الذي كان معلوما عند الله تعالى انه ليس بمطلق بل هو مقيد بها

والمراد بالحكم الحكم الشرعي ولا يكون ذلك الا ثابتا بدليل شرعي لان رفع

الاباحة الاصلية الثابتة قبل ورود الشرع بدليل شرعي لا يسمى نسخا وتعلم منه

ان بيان تبديل ذلك الحكم الشرعي لا يكون الا شرعيا ايضا لانه مطلق في حق

غير الشارع فليس في وسعه بيان انه مقيد في حقه فهو الذي له البيان وبيان مدة

ذلك الحكم الشرعي بيان نهايته ولما كان هذا البيان بيان التبديل كان المبين

مبدلا بهذا البيان وهذا البيان مبدلا له ولما كان البيان بعد المبين كان

هذا البيان متاخرا عن ذلك الحكم فيكون في قوله وهو النسخ في حق آه اشارة

الى ما هو فوائد النسخ من انه عبارة عن رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي

حواشی
متعلقہ صفحہ
۳۵۳

متاخر او انه بيان انتهاء الحكم الشرعي المطلق الذي وهمنا استمراره او

انه ورود دليل متراخ عن دليل شرعي مقتضي بخلاف حكم الدليل الشرعي

وقيد بالدليل الشرعي احترازا عن الرفع بالموت وقيد بقوله متاخر احترازا

عن التقييد بالغاية والاستثناء ونحوهما فانه لا يسمى نسخا ولا يخفى على هذا

متانة المتن فحاصل كلامه ان النسخ بيان محض لانتهاء حكم الاول وليس

فيه معنى الرفع لانه تعالى يعلم انه ينتهي الى وقت كذا فكان الناسخ بالنسبة الى

علمه مبينا لا رافعا الا انه تعالى اطلقه اي الحكم ولم يبين المدة التي وقته بها

فكان ظاهره اي الحكم البقاء في حق البشر لانا نتوهم من الاطلاق بقاءه

ابدا فكان تبديلا للاطلاق الى التقييد في حقنا بيانا محضا في حق صاحب

الشرع لان البيان المحض ما يظهر به حكم الحادثة عند وجودها ابتداء

والنسخ كذلك في حق صاحب الشرع وهو اي النسخ كالقتل فانه اي القتل

بیان محض للاجل المعلوم فی حق صاحب الشرع لکونه مقتولا باجله عندنا

تغیر وتبدیل ای ابطال وقطع للحیوة التی توهم استمرارها فی حق القاتل وهذا

استحق به القصاص والدیة والاستغفار وفیه اشارة الی رد تمسک المعتزلة

القائلین بان القاتل قد قطع حیوة المقتول فلذا استحق القصاص به وتمام

تحقیقه فی محله ثم ان النسخ جائز عقلا وواقع سمعا خلافا للیهود فعند بعضهم

باطل عقلا وعند بعضهم نقلا وقد انکر بعض المسلمین کابی مسلم وعمر بن

یحیی الاصفهانی وکان مرادهم بذلک ابطال الحکم فی وقته وتبدیله فیه

والا فلا یتصور ان ینکر المسلم قوله تعالی ما ننسخ من آیة الآیة ومحل النسخ حکم

یعنی الحکم اما ان لا یحتمل النسخ فی نفسه کالاحکام العقلیة وما یجری مجراها

من الامور الحسیة والاخبارات المؤدی نسخها الی الکذب واما ان یحتمل

والاخیر اما ان یلحقه تابید نصا او دلالة او توقیت اولا وهذا هو الذی

قال ان یکون فی نفسه محتملا للوجود ای لکونه مشروعا بخلاف الکفر فانه لا

یحتمل المشروعیة استمرارا والعدم ای عدم المشروعیة بخلاف الایمان فانه

استمر مشروعیته وحاصله ان محله حکم شرعی فرعی مطلق عن التابید والتوقیت

والی القسم الاول اشار بقوله ولم یلحق به ای بذلک الحکم ما ینافی النسخ

حواشی
متعلقہ صفحہ ۳۵۶
۳۵۷

من توقيت منصوص مثل ان يقول الشارع اذنت لكم ان تفعلوا كذا الى
سنة فان المنع منه قبل مضي ذلك المدة لا يجوز قال القاضي الامام ابو زيد انه
ليس لهذا القسم مثال من النصوص وكذا نقل عن شمس الائمة السرخسي واما
قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن ونحوه فالمقصود منه شرعية حرمة القربان
في حالة الحيض ونحوها وهي ثابتة على الاطلاق وليست بموقت ولهذا لم
يتعرض المصنف لمثاله او تابيد ثبت ذلك التابيد نصا كما في قوله تعالى خالدين
فيها ابدا حقيقة الدوام وان استعملت مجازا في المكث الطويل وهذا
مثال للتابيد صريحا وان لم يكن من الاحكام اذ لم يوجد فيها تابيد صريحا كذا
في الشرح او دلالة عطف على قوله نصا كسائر الشرائع التي قبض عليها رسول
عليه السلام فانه لا نسخ لشريعته ولا نبي بعده فانه عليه السلام خاتم النبيين و
المراد بالتابيد دوام الحكم ما دامت دار التكليف ولهذا كان التقييد في قوله عليه السلام

الجہاد ماض الی یوم القیمۃ داخل فی التابید لا فی التوقیت وکذا قولہ تعالی و
جاعل الذین اتبعوک فوق الذین کفروا الی یوم القیمۃ اذ ھو وان کان من
قبیل الاخبار لا انہ یفہم منہ الحکم الشرعی وھو وجوب تقدم المؤمن علی
الکافر فی الشرف والکرامۃ کالشہادۃ ونحوھا ویمکن ان یجعل ھذا علی مثال التوقیت
قولہ علیہ السلام الخلافۃ من بعدی ثلثون سنۃ فانہ یعلم منہ نفاذ اوامرھم
واحکامھم ووجوب طاعتھم وانقیادھم وحرمۃ مخالفتھم وعنادھم
والشرط ای شرط جواز النسخ التمکن ای تمکن المکلف من عقد القلب علی
الحکم وقبولہ عندنا لا التمکن من الفعل ومعناہ ان یمضی زمان یسع فیہ الفعل
بعد وصول الامر الی المکلف وعدم التمکن منہ اعم من ان یکون قبل دخول وقت
الواجب وقبل انقضاء زمان یسع ھو فیہ وھذا مذھب اکثر الفقہاء و
اصحاب الحدیث خلافا للمعتزلۃ وبعض اصحابنا کالجصاص والامام ابی منصور

والقاضی ابی زید وبعض الشافعیۃ قالوا لان المقصود من شرع الاحکام ہو

العمل بالبدن وقبل حصولہ یکون بداء لان الامر یدل علی الحسن والنہی علی القبح

فیلزم ان یظہر لہ حین الامر ما لم یظہر حین النہی او بالعکس وذلک من اللہ تعالی

محال ولنا ان النبی علیہ السلام امر لیلۃ المعراج بخمسین صلوۃ ثم نسخ الزائد

علی الخمس مع عدم التمکن من العمل والتحقیق انہ یمکن ان یکون الاعتقاد ہو

المقصود واعتقاد رسول علیہ السلام فی الصلوۃ اعتقاد الانتہاء حکما لانہ الاصل

ولا خلاف بین الجمہور شروع فی تفصیل الدلائل التی ثبت بہا النسخ فاکثر

الناس معظمہم علی ان القیاس لا یصلح ناسخا وقیل یجوز بہ ولنا ان القیاس

ہو التعدی الی فرع لا نص فیہ وکذا ای مثل القیاس الاجماع عند اکثرہم فانہ

عند الاکثر لا یکون ناسخا للکتاب ولا السنۃ ولا الاجماع الآخر ولا القیاس

خلافا للبعض کعیسی ابن ابان وبعض المعتزلۃ لان الاجماع عبارۃ عن

اجتماع الآراء ولا مدخل للرائ فی معرفۃ نہایۃ وقت الحسن والقبح فی شئ

عند اللہ تعالی وذکر فخر الاسلام فی باب الاجماع ان نسخ الاجماع بالاجماع جائز

وذکر فی باب النسخ ان النسخ بہ غیر جائز

حواشی
متعلقہ صفحہ
۳۶۰

والجمهور على انه لا ينسخ ولا ينسخ به لانه لا يكون الا عن وجود دليل
شرعي ولا يتصور حدوثه ولا ظهوره بعد النبي عليه السلام لاستلزامه
لكون الاجماع الاول خطأ والدليل المذكور في المتن يمكن تطبيقه على المطلبين
اي عدم صلاحيته كون القياس والاجماع ناسخين ووجه التوفيق بين كلامي
فخر الاسلام ان يحمل احدهما على ما اختاره والاخر على ما يوافق كلام
الجمهور ووجه ما اختاره ان غاية ما لزم مما ذكر في الدليل الدال على عدم
جواز النسخ هو لزوم المخالفة النص ولا يلزم منه كون الاجماع خطأ

وعدم صلاحيته لكونه ناسخا وانما يكون كذلك لو لم يكن سنده نصا
ارجح من النص الاول ولا يلزم من ذلك كون النص الراجح ناسخا للاجماع
لانه يجوز ان لا يعلم تراخي ذلك النص فلا يصح جعله ناسخا بخلاف الاجماع
المبني عليه فانه لكونه متراخيا يصلح ناسخا وجه القول الثاني ان النص الذي
كان سند الاجماع الاول وان كان مرجوحا في نفسه بالفرض لكن لما تايد باجماع
الاراء الدالة على قبوله صار هو راجحا بدلالة انه لو لم يكن راجحا لما اختاره
اهل الاجماع الاول وهذا يصير بمنزلة الطعن المجمل في النص الذي قيل انه
راجح ولما ثبت ان القياس لا يصلح ان يكون ناسخا ولا منسوخا وكذا الاجماع
لم يبق ما يصلح لذلك الا الكتاب والسنة فلذا قال وانما يجوز النسخ اي نسخ
الكتاب والسنة بالكتاب والسنة اذا كانت ثانيته مثل الاولى او اقوى منها
ويجوز نسخ احدهما بالاخرى اي نسخ الكتاب بالسنة المتواترة والسنة بالكتاب
عندنا وهو مذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين والمحققين من اصحاب الشافعي

وقال الشافعي لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة قولا واحدا وله في نسخ السنة

بالكتاب قولان الاول يجوز والاخر لا يجوز لانه اي نسخ احدهما بالاخر

يكون مدرجة اي طريقة ووسيلة الى الطعن اي طعن الطاعنين في الرسول

عليه السلام لانه لو نسخ الكتاب بالسنة يقول الطاعن خالف ما يزعم انه كلام

ربه ولو نسخ السنة بالكتاب يقول الطاعن كذبه ربه فكيف نصدقه فالتعا

بينهما اولى وانا نقول النسخ بيان مدة الحكم لا انه ابطال الحكم وجاز للرسول

عليه السلام بيان مدة حكم الكتاب بالسنة فتكون السنة ناسخة له ولا يلزم

منه خلاف ما يزعم انه كلام ربه فقد بعث النبي عليه السلام مبينا وجاز ان

يتولى الله تعالى بيان ما اجرى على لسان رسوله عليه السلام فتنسخ السنة بالكتاب

ولا يلزم منه انه كذبه ربه فثبت انه يجوز نسخ احدهما بالاخر

وقد ثبت انه عليه السلام كان يتوجه الى الكعبة في الصلوة في مكة ثم يتوجه
في المدينة الى بيت المقدس ستة عشر شهرا ثم الى الكعبة فان كان التوجه
الاول ثابتا بالكتاب فقد نسخ بالسنة الموجبة للتوجه الى بيت المقدس
لانه لا يتلى في القران وان لم يكن ثابتا به فقد ثبت بعض المطلوب
اذ لا شك ان التوجه الثاني الثابت بالسنة نسخ بالكتاب واعلم ان
القاضي ابو زيد قال انه لم يوجد في كتاب الله تعالى ما ينسخ سنة الا من طريق
الزيادة على النص فعلى هذا يجوز ان يقال معنى قول الشافعي لا يجوز نسخ
الكتاب بالسنة انه لم يوجد النسخ بها فيه والزيادة على النص ليس نسخ
عنده واما عندنا فلما كان نسخا جوزنا نسخه بها لكن هذا انما يمشي لو لم

يقل بعدم جواز نسخ السنة بالكتاب ولما كان قائلا به كان مبنى كلامه
امرا آخر الا ما ذكره ويجوز نسخ التلاوة والحكم جميعا شروع في تفصيل المنسوخ
بعد تفصيل الناسخ ويقال لنسخهما الانساء قال الله تعالى سنقرئك فلا
تنسى الا ما شاء الله ويجوز نسخ احدهما دون الآخر ومنعه البعض من
المعتزلة لان النص للحكم والحكم للنص فلا انفكاك بينهما ولنا قوله تعالى
فامسكوهن في البيوت فانه نسخ حكمه وبقي تلاوته وقرءة ابن مسعود
ثلثة ايام متتابعات فانه بقي حكمها ونسخ تلاوتها لان للنظم اي للنص
حكمين اي نوعين من الحكم نوع يتعلق بنفس النظم مثل جواز الصلوة

ونوع يتعلق بالمعنى وهو ما اى حكم هو قائم بمعنى صيغته اى النظم كالوجوب

والحرمة ونحوهما وكل واحد منهما اى من الحكمين مقصود بنفسه فيجوز

كونه مصلحة فى وقت دون وقت فاحتمل كل واحد منهما بيان المدة والوقت

فيجوز ان ينسخ احدهما بدون الآخر والزيادة على النص بالمتاخر نسخ

عندنا خلافا للشافعى وقد عرفت فيما سبق ثلثة اقسام للمنسوخ و

هذا رابع الاقسام وهو نسخ وصف الحكم مع بقاء اصله ولا نزاع فى

عدم كون الزيادة نسخا ان كانت عبادة مستقلة كزيادة صلوة سادسة

انما النزاع فى غير المستقل كزيادة جزء او شرط او زيادة ما يرفع المفهوم المخالف

كما لو قال فى العلوفة زكوة بعد قوله فى السائمة زكوة واختلفوا فيه على ستة

مذاهب الاول ما ذهب اليه الحنفية وهو انه نسخ الثانى ما ذهب اليه الشافعية

وهو انه ليس بنسخ الثالث ان كانت الزيادة ترفع المفهوم المخالف فنسخ

والا فلا الرابع ان غيرت الزيادة المزيد عليه بحيث صار وجوده بمنزلة

العدم شرعا فنسخ والا فلا واليه ذهب القاضي عبد الجبار الخامس انه ان

اتحدت الزيادة مع المزيد عليه بحيث يرفع التعدد والانفصال بينهما فنسخ

والا فلا السادس ان الزيادة ان رفعت حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعي

فنسخ والا فلا والظاهر ان قولهم بدليل شرعي لزيادة البيان والتاكيد ثم

ان المفهوم المخالف غير معتبر عندنا لكن ذكره في البيان مبني على مذهب

من اعتبره لان بالزيادة يصير اصل المشروع وهو الذي كان قبل الزيادة
بعض الحق لان الحق بعد الزيادة امران المزيد والمزيد عليه وما اي ليس
للبعض حكم الوجود فيما يجب حقا لله تعالى اي في حكم يجب لكونه حقا
لله تعالى ومن حيث كونه حقا لله تعالى واحترز به عما يجب حقا للعباد فانه
يقبل الوصف بالتجزي ثبوتا كما اذا ادعى على غيره الف وخمسمائة وشهد
شاهدان بالف والآخران بالف وخمسمائة حتى قضي له بالمال كله كان
مقدار الالف مقضيا بشهادتهم جميعا وخمسمائة بشهادة آخرين واداء
حتى اذا ادى بعض الدين يجوز بلا خلاف بخلاف حق الله تعالى لانه لا يقبل
الوصف بالتجزي اي ليس لبعض الحق حكم كله ولا حكم الوجود في نفسه بدون
انضمام الباقي اليه حتى ان المظاهر اذا مرض بعدما صام شهرا فاطعم ثلثين
مسكينا لم يجزه ولا يكون مكفرا بالاطعام ولا بالصوم فكانت الزيادة
نسخا من حيث المعنى وان كانت بيانا صورة لانه بيان محتمل اللفظ وهذا
اي ولان الزيادة على النص نسخ لم يجعل علماؤنا قراءة الفاتحة ركنا

٣٦٩

ای فرضا فی الصلوة بحیث لا یجوز الصلوة بدونہا بخبر الواحد متعلق

بقولہ لم یجعل وھو قولہ علیہ السلام لا صلوة الا بفاتحة الکتاب لانہ لو

جعل قراءة الفاتحة رکنا زیادة علی النص وھو قولہ تعالی فاقرؤا ما تیسر من

القراٰن اذ عمومہ یقتضی الجواز بدون الفاتحة فکان تقییدہ بہا نسخا للاطلاق

ولھذا ابوا ای علماؤنا زیادة النفی وھو تغریب عام حدا ای زیادتہ من

حیث کونہ حدا فی زنا البکر علی الجلد الذی ھو حدہ لانہ لم یبق حدا

بل یصیر بعضہ فیکون نسخا لقولہ تعالی الزانیة الآیة بخبر الواحد وھو قولہ

علیہ السلام البکر بالبکر جلد مائة وتغریب عام واحترز بقولہ حدا عن النفی

سیاسة فانہ یجوز اذا رای الامام المصلحة فیہ کذا فی الشرح وابوا زیادة

الطہارة شرطا فی طواف الزیارة حتی لا یجوز بدونہا لانہ زیادة علی قولہ تعالی

ولیطوفوا بالبیت العتیق بخبر الواحد وھو قولہ علیہ السلام الطواف بالبیت

صلوة وشرط شرط الصلوة الا ان اللہ تعالی اباح فیہ النطق وابوا زیادة صفة

الایمان شرطا فی رقبة الکفارة بخبر الواحد یتعلق بالجمیع وخبر الواحد

فی الاخیر ما روی ان رجلا جاء الی النبی علیہ السلام برقبة وقال علی عتق رقبة

افیجزئ ان اعتقہا فامتحنہا الرسول علیہ السلام فوجدہا مؤمنة فقال

اعتقها فانها مؤمنة او القياس فانه شرط الايمان فى كفارة القتل
لتخليص المؤمن عن ذل الرق فيشترط فى سائر الكفارات والذى يتصل
بالسنن افعال رسول الله عليه السلام وهى التى تصدر عن قصد اما غيرها مثل
الواقع حالة النوم فلا يصلح للاقتداء به والكلام فيه وهى بالنسبة الينا
اربعة اقسام مباح ومستحب وواجب وفرض واما الحرام والمكروه فلا
يوجد فى افعال الانبياء عليهم السلام لانهم معصومون عن الكبائر عند
عامة المسلمين وعن الصغائر عند اصحابنا خلافا لبعض الاشعرية وانما
قيدنا الافعال بالنسبة الينا لان الواجب وهو ما ثبت بدليل فيه شبهة لا
يتصور فى حق النبى عليه السلام ولذا قسم القاضى وسائر الاصوليين سوى
فخر الاسلام وشمس الائمة الى ثلثة اقسام وفيها اى فى افعال النبى عليه السلام

قسم آخر غير الاربعة المذكورة وهو الزلة وهي اسم لفعل حرام غير مقصود
للفاعل لذاته ولكنه وقع فيه من فعل مباح قصده كذا ذكر شمس الائمة
السرخسي وقيل فعل الصغائر بدون قصده وقيل ترك الافضل الى الفاضل
لكنه اي القسم الاخر وهو الزلة ليس من هذا البيان اي من باب الاقتداء
بالافعال في شيء من الاحكام الاربعة المذكورة لانه لا يصلح للاقتداء و
لا يخلو هذا القسم وهو الزلة عن الاقتران ببيان انه اي الزلة بتا وتيل
المذكور زلة اما من جهة الفاعل كما في قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام
هذا من عمل الشيطان او من الله تعالى كما قال وعصى آدم ربه فغوى واختلفوا
في سائر افعاله الفعل الواقع عنه عليه السلام

اما عن قصد الى عينه اولا واما الثانى فاما عن قصده لله تعالى بل عن قصد

الى غيره او لا عن قصد مطلقا والاخير خارج عن هذا البيان وقد ذكر الاول

اولا ثم ان الواقع عن قصد الى عينه قد يكون بيانا لمجمل الكتاب كمسح الناصية

لقوله تعالى فامسحوا برؤسكم وهو تابع للمبين فى الوجوب والندب و

الاباحة بلا خلاف وقد يكون مختصا به عليه السلام كوجوب الضحى والتهجد

والحكم فيما بقى بعد ذلك ما ذكره بقوله والصحيح ما قال الجصاص ان

ما علمنا من افعال النبى عليه السلام واقعا على جهة اى على صفة الوجوب

او الاستحباب او الاباحة نقتدى به اى برسول عليه السلام او بفعل رسول

عليه السلام فى ايقاعه اى الفعل على تلك الجهة اى الصفة الا بدليل يدل على

كونه مختصا به قال الله تعالى خالصة لك من دون المؤمنين وما لم نعلم له

الفعل على اى جهة اى صفة فعله اى فعل النبى عليه السلام قلنا فعله على ادنى

منازل افعاله وهو الاباحة لان الاتباع اصل فى حقه عليه السلام لقوله تعالى لقد

كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة فهذا تنصيص على جواز الاقتداء به

فوجب التمسك به اى بالاصل حتى يقوم دليل خصوصه به والجمهور على ان

الفعل ان علمت صفته خاصة فامته مثله فى الاتيان به وقال الكرخى

الاصل هو الاختصاص الا بعارض وان لم نعلم صفته فان كان من المعاملات
فيدل على الاباحة بالاجماع وان كان من القربات فقيل يتوقف فيه
فلا يثبت متابعته حتى يقوم دليل وقيل يلزمنا الاتباع فيه وقال الكرخي
يعتقد الاباحة في حقه ولا يكون لنا اتباعه فيه الا بدليل وقد عرفت مذهب
الجصاص انفا ويتصل بالسنن بيان طريقة رسول عليه السلام حال كون
تلك الطريقة في اظهار احكام الشرع بالاجتهاد متعلق بالاظهار واختلف
في هذا الفصل اي اظهار الاحكام بالاجتهاد فانكرت الاشعرية واكثر
المعتزلة كون الاجتهاد حظا النبي عليه السلام في الاحكام الشرعية لاستغنائه
عنه بالوحي وعامة اهل الاصول على ان له العمل فيها بالوحي الظاهر والرائ
جميعا وهو مذهب الشافعي واكثر اهل الحديث لعموم قوله تعالى

فاعتبروا يا اولي الابصار قال اكثر اصحابنا انه كان مكلفا بانتظار الوحي
في حادثة ليس فيها وحي فان لم ينزل الوحي بعد الانتظار كان ذلك دلالة
الاذن بالاجتهاد ثم قيل مدة الانتظار مقدرة بثلثة ايام وقيل بخوف
فوت الغرض واليه اشار بقوله والصحيح عندنا انه عليه السلام كان يعمل
بالاجتهاد اذا انقطع طمعه عن الوحي فيما اي في حادثة ابتلي به وكان النبي
عليه السلام لا يقر على صيغة المجهول على الخطاء وان كان اجتهاده يحتمل
الخطاء هذا عند اكثر اصحابنا لقوله تعالى عفى الله عنك لم اذنت لهم
فانه يدل على الخطاء واكثر العلماء على انه لا يحتمل الخطاء لانا امرنا باتباعه
عليه السلام ولا اتباع في الخطاء فاذا اقر النبي عليه السلام على شيء من ذلك
اي من الحكم اي ذا اقر على تغيير او اثباته كان ذلك دلالة قاطعة على اصابة
الحكم فيكون مخالفته حراما وكفرا بخلاف ما يكون من غير النبي عليه السلام
من البيان بيان لما بالرأي حيث يجوز مخالفته للمجتهد آخر لان القرار على الخطاء

جائز في اجتهاده فهو اي الاجتهاد نظير الالهام في كونه قطعيا منه عليه السلام غير قطعي من غيره وهو القاء الخير في قلب الغير بلا نظر واكتساب فانه حجة قاطعة في حقه عليه السلام وان لم يكن في حق غيره بهذه الصفة اي القطعية ومما يتصل بسنة نبينا شرائع من قبله وانما قال ههنا بسنة نبينا عليه السلام وفيما سبق بالسنن لان الاختلاف ههنا في مقامين احدهما قبل البعثة فابى بعضهم ذلك كابي الحسين البصري وجماعة من المتكلمين واثبته بعضهم مختلفين فيه انه فقيل كان متعبدا بشرائع نوح عليه السلام وقيل بشرائع ابراهيم عليه السلام وقيل بشرائع موسى عليه السلام وقيل بشرائع عيسى عليه السلام وقيل بما ثبت انه شرع وتوقف فيه بعضهم كالغزالي وعبد الجبار والمقام الآخر في تعبده بعد البعثة فنبه بلفظ النبي عليه السلام المضاف الى ضمير المتكلم على ان الاختلاف الذي اريد بيانه

هو انه عليه السلام بعد البعثة وامته هل كانوا متعبدين بشرع من

تقدم فذهب اكثر من اصحابنا والشافعية وطائفة من المتكلمين الى انه

كان متعبدا وان كل شريعة ثبتت لكل نبي فهي باقية في حق من بعده الى قيام

الساعة حتى يقوم دليل الانتساخ وذهب اكثر المتكلمين وبعض اصحابنا

والشافعية الى انه لم يكن متعبدا بشرائع من قبلنا وان شريعة كل نبي تنتهي بوفاته

او ببعث نبي اخر الا ما لا يحتمل النسخ والتوقيت فعلى هذا لا يجوز العمل بها الا بدليل البقاء

وذهب اكثر اصحابنا الى ما ذكره المص بقوله والقول الصحيح فيه اي الذي عليه

الشيخ ابو منصور والقاضي الامام ابو زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام و

عامة المتاخرين ان ما قص الله تعالى في كتابه او قص رسوله منها اي من

شرائع الماضية من غير انكار يلزمنا العمل به بناء على انه اي ما قص الله تعالى

شريعة رسولنا عليه السلام ما لم يظهر ناسخه واحترز بقوله ما قص الله تعالى

او رسوله عما نقله اهل الكتاب وفهم المسلمون عن كتبهم فانه لا يجب اتباعه

لتحريفهم الكتب وفيه رد على من قال انه يلزمنا العمل بما نقل من الشرائع فيما

لم يثبت انتساخه وان كان الناقل من اهل الكتاب وفهم المسلمون من كتبهم

وفي قوله على انه شريعة رسولنا اشارة الى انه عليه السلام لما كان خير خلق الله

باقی بر صفحہ ٣٧٨

حواشی متعلقہ صفحہ ۳۷۷

وافضل رسله كانت نبوة من قبله داخلة في نبوته كالجنس في النوع وهو في
الشخص فكانت النبوة تنمو وتكامل تدريجا الى ان بلغت بمحمد عليه السلام
وذكر شمس الائمة ان اخذ الميثاق على النبيين بالتصديق في قوله تعالى
واذ اخذ الله ميثاق النبيين لما اتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول
مصدق لما معكم لتؤمنن به من ابين الدلائل على انهم بمنزلة من بعث
اخر في وجوب اتباعه وبهذا ظهر شرف نبينا عليه السلام كذا في الشرح
استدل ايضا على شرفه عليه بقوله تعالى فبهداهم اقتده وتوضيحه انه عليه السلام
كان مامورا باقتدائهم ولا شك انه كان اتيا بما امره الله تعالى واذا كان كذلك
فقد اجتمع فيه ما تفرق في غيره ولعله لهذا اوتي جوامع الكلم وجوامع الحكم
وما يقع به ختم باب السنة باب متابعة اصحاب رسول الله عليه والاحتمال

السماع من النبي عليه السلام صار هذا البيان من تتمة ما قبله ثم انه لا خلاف
في ان مذهب الصحابي اماما كان او غيره لا يكون حجة على غيره من الصحابي
المجتهد وانما الخلاف في كونه حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين
قال ابو سعيد البردعي تقليد الصحابي واجب اي بقوله او بمذهبه التقليد
اتباع الانسان غيره فيما يقوله او يفعله معتقدا للحقية فيه من غير نظر و
تامل في الدليل فتقليدهم بل تقليد كل مجتهد تقليد صورة اذا قلده بدليل
يدل على ان قوله حجة في حقه حتى يترك به راي بقوله او بمذهبه القياس
لاحتمال السماع والتوقيف كلاهما بمعنى واحد ولفضل اصابتهم في نفس الراي

بمشاهدة احوال التنزيل ومعرفة اسبابه وهذا مختار فخر الاسلام والمصـ

وغيرهم وهو مذهب مالك واحمد والشافعي في قوله القديم وقال ابو الحسن

الكرخي لا يجوز تقليد الصحابي الا فيما لا يدرك بالقياس واليه مال القاضي

ابو زيد وغيره وقال الشافعي في قوله الحديث لا يقلد احد منهم لـ

الصحابة وهذا الخلاف اي الخلاف في تقليد الصحابي في كل ما ثبت

عنهم من غير اختلاف بينهم ومن غير ان يثبت عنهم انه بلغ غير قائله

فسكت عند سماعه مسلماله حتى لو شاع الحكم فسكتوا مسلمين يجب

التقليد اجماعا واما اذا اختلفوا في شيء فالحق لا يعدو اقاويلهم حتى

احترز به عن السكوت في حالة الاكراه فان ذلك السكوت في حالة الاكراه لا يكون اجماعا ١٢

لا يمكن لاحد ان يقول بالرأي قولا خارجا عن اقاويلهم فيجب
ان لا يتجاوز عنها وان لم يجب تقليد واحد منهم على الانفراد
ولا يسقط البعض اي بعض الاقوال من الصحابة رض بالبعض
بالتعارض ولا يطلب فيها التاريخ ليجعل الآخر ناسخا لانه تعين
وجه الرأي والاجتهاد في اقاويلهم اي تعين ان اقوالهم انما
هو بالرأي لا بالحديث مثلا لما ظرف للتعين لم يجر المحاجة
بينهم بالحديث المرفوع متعلق بالمحاجة اي لما لم يحتجوا بالحديث
بعد ما وقع الاحتياج اليه علم انه غير موجود في ذلك الحكم
فتعين السبيل اليه في الرأي والاجتهاد ولما كان الحق
لا يعدو عن اقاويلهم كان القول الخارج عن اقوالهم
باطلا مردودا فحل قول الصحابي محل القياس فصار
تعارض اقوالهم كتعارض وجوه القياس
وكما لا ينسخ في القياس لا ينسخ في اقوالهم بل
يجب الترجيح ان امكن والا عمل المجتهد بايهما شاء
واما التابعي فان زاحمهم اي الصحابة في الفتوى كالحسن و

سعيد بن المسيب والنخعي والشعبي وشريح ومسروق و
علقمة رضي الله عنهم يجوز تقليده عند بعض مشائخنا خلافا
للبعض واما اذا لم يبلغ درجة الفتوى في زمنهم ولم يزاحمهم
كان كسائر السلف لا يصح تقليده والله اعلم باب الاجماع الاجماع
في اللغة العزم والاتفاق وفي الاصطلاح اتفاق المجتهدين من امة محمد صلى الله عليه وسلم
في كل عصر على امر من الامور والمراد بالاتفاق الاشتراك قولا او فعلا
او اعتقادا وقيد بالمجتهدين اذ لا اعتبار لاتفاق غيرهم من العوام و
وعرف بلام الاستغراق احترازا عن اتفاق البعض دون البعض وقيد
قوله المجتهدين بقوله من امة محمد صلى الله عليه وسلم احترازا عن اتفاق المجتهدين من
الشرائع الماضية وبقوله في كل عصر احترازا عن لزوم عدم انعقاد الاجماع
الا في آخر الزمان اذ لا يتحقق اتفاق جميعهم الا ثم وقوله على امر من الامور
بيان لتناوله القول والفعل والاحكام العقلية والشرعية وقيد بعض
العلماء الاجماع بالحكم الشرعي بدل امر من الامور وكلام المصنف يشير الى
ان لا يقيد الاتفاق بالمجتهدين بل يذكر بدله من اهله وهو حجة قطعية عند

اكثر المسلمين و عند البعض ليس بحجة قال النبي صلى الله عليه وسلم لا تجتمع امتي على الضلالة

اختلف الناس فيمن ينعقد بهم الاجماع قال بعضهم لا اجماع الا الصحابة وهو

مذهب اهل الظواهر وهو رواية عن احمد بن حنبل لقوله عليه السلام اصحابي امنة لامتي

وقال بعضهم هم الزيدية والامامية من الروافض لا اجماع الا لعترة الرسول لان

الله تعالى طهرهم عن الخطاء الذي هو من افراد الرجس و قوله عليه السلام اني تارك فيكم الثقلين

ما تمسكتم بهما لن تضلوا كتاب الله تعالى وعترتي وقال بعضهم لا اجماع الا لاهل المدينة

ونقل هذا عن مالك رح لقوله عليه السلام المدينة طيبة تنفي خبثها كما تنفي الكير خبث الحديد

وليس غيرهم بمنزلتهم والصحيح عندنا ان اجماع علماء كل عصر من اهل العدالة

والاجتهاد حجة وانما شرط العدالة لان حكم الاجماع وهو كونه ملزما انما يثبت باهلية

اداء الشهادة واما الاجتهاد ففيما يحتاج فيه الى الرأي حتى لو خالفهم بعض العوام

فيه لا يعتد بخلافهم ولا عبرة بقلة العلماء وكثرتهم عند الجمهور حتى قالوا الاجماع

حجة وان كان من الثلثة وقيل اذا انتهى الامر الى واحد يصير قوله حجة والاكثر على

اشتراط الجماعة ولا عبرة بالثبات على ذلك الاجماع حتى يموتوا اي اهل الاجماع وقد

اشترطه البعض ولا عبرة لمخالفة اهل الهوى فيما نسبوا الى الهوى ولا عبرة لمخالفة

من لا رأي له في هذا الباب الا فيما يستغنى عن الرأي اعلم ان احكام الشرع قسمان

قسم تختص بجلیله جماعة من العلماء فهم اهل الاستنباط بالرأی وقسم یشترک فیه
الخواص والعوام فان کان الحکم الاول من القسم الاول یعتبر اجماع اهل الرأی ولا عبرة
بمخالفة من لا رأی له کالعوام والعلماء الذین لیسوا من اهل الاجتهاد وان کان من القسم
الثانی یعتبر اتفاق الکل حتی لو فرض اختلاف بعض العوام لا ینعقد الاجماع واعلم ان
ذکر بعض صلات العبرة باللام وبعضها بالباء مبنی علی مسامحة القدماء ثم الاجماع علی
مراتب فالاقوی اجماع الصحابة نصا کالاجماع علی خلافة ابی بکر الصدیق رض لانه
اجماع لا خلاف فیه لاحد فی کونه حجة لوجود اجماع العترة واهل المدینة ووجود
النص من الکل فیکون کالمحکم والمتواتر ولهذا قال ففیهم اهل المدینة وعترة الرسول
ثم الاجماع الذی ثبت بنص بعضهم ای الصحابة وسکوت الباقین منهم لان السکوت فی
الدلالة علی التقریر ای تقریر الحکم دون النص ای اقل وضوحا منه ولذا کان الجمهور علی
صحته ثم اجماع من بعد الصحابة علی حکم لم یظهر فیه قول من سبقهم مخالفا ضمیر هم
راجع الی الموصول الاول والمراد بالموصول الثانی الصحابة ای لم یظهر فیه قول الصحابة اصلا
کاجماعهم علی صحة الاستصناع وهذا الاجماع مختلف فیه ومخالفا منصوب علی الحال
من فاعل سبقهم ومن القول وفی بعض النسخ مخالف بالجر علی انه بدل من الموصول الثانی
او بالرفع علی انه خبر مبتدأ محذوف والتقدیر وهو مخالف والکل ضعیف لان المراد نفی
ظهور قول الاوائل اصلا لا نفی قول المخالف منهم خاصة هذا ما قالوا وجوابه ان المراد
بالقول المخالف القول المختلف فیه کما فسروا به فیما سیأتی ویصیر مآله الی انتفاء القول اذ لو

ظهر منهم قول اما موافق للاجماع او مخالف له او قول مختلف فيه وقد علم انتفاء

الاولين مما سبق لانه لو ظهر منهم قول موافق للاجماع او مخالف فقط لكان اجماعا

سكوتيا منهم عليه فيكون هذا القسم داخلا فيما سبق واما القول المختلف فيه فقصد لنفيه

ههنا كما قصد لثباته في قوله ثم اجماعهم اي من بعد الصحابة على قول سبقهم فيه مخالف

فقد اختلف العلماء اي علماؤنا والذين قالوا بان اجماع من بعد الصحابة حجة في

هذا الفصل فقال بعضهم هذا اي هذا القسم من الاجماع لا يكون اجماعا لان موت المخالف

لا يبطل قوله والا لتعطلت المذاهب الماضوية الان فيمنع انعقاد الاجماع ببقاء المخالف

وعندنا اجماع كل عصر حجة فيما سبق فيه الخلاف وفيما لم يسبق لكنه اي الاجماع فيما لم يسبق

فيه الخلاف بمنزلة المشهور من الحديث حتى يضلل جاحده وفيما سبق فيه الخلاف

بمنزلة الخبر الصحيح من الاحاد واذا انتقل الينا اجماع السلف باجماع علماء كل عصر على

نقله كان في معنى نقل الحديث المتواتر فكما انه في نفسه حجة قطعية كذلك يكون نقله

قطعية ايضا واذا انتقل الينا اجماع السلف بالافراد اي باخبار الافراد كان الاجماع كنقل

السنة بالاحاد وبين وجه التشبيه بقوله وهو اي الاجماع حجة بيقين باصله لكنه لما

انتقل الينا بالاحاد اوجب العمل دون العلم وكان اي الاجماع مقدما على القياس كالسنة

وقيل انه لا يوجب العمل وهو ضعيف ولا يخفى متانة المتن فانه ذكر لفظ القياس ثم

ذكر قوله هذا باب القياس

كتبه احقر العباد فقير محمد عبد الله عفى عنه و والديه ساكن قرية كوٹ واڈه من مضافات ...

بتصحيح : مولانا غلام نبی تونسوی الراجی الی مغفرة ربه القوی

هو مولیٰکم نعم المولیٰ ونعم النصیر
الحاشیة لمولینا محمد یعقوب البنانی
سنة ١٣٠٨
المشهور بمولوی الحسامی
مکتبہ رشیدیہ
سرکی روڈ ۰ کوئٹہ ۰ فون ٨٤٣٢٦٤

بسم الله الرحمن الرحيم

باب القياس

وهذه اللطائف موجودة في كثير من مواضع هذا الكتاب فلا تغفل وهو يشتمل على بيان نفس القياس اي معناه لغة وشرعا وشرطه وركنه وحكمه ودفعه ووجه انحصاره في الاشياء اما ان يعتبر باعتبار ذاته اولا وح اما ان يعتبر باعتبار امر داخل فيه اولا وح اما ان يعتبر باعتبار ما هو خارج مانع ودافع له اولا وح اما ان يعتبر باعتبار ما يتوقف على ذلك الشيء اولا بل يتوقف الشيء عليه اذ لا وجه لاعتبار ما لا علاقة بين ذلك الامر وبينه اما الاول وهو بيان نفس القياس

فالقياس هو التقدير لغة يقال في اللغة قس النعل بالنعل اي قدّره به و
اجعله نظير الآخر النعل وان كان مؤنثا سماعيا الا انه ذكر الضمير نظرا الى
ظاهر اللفظ والفقهاء اذا اخذوا حكم الفرع من الاصل في الاحكام الشرعية
سمّوا ذلك الاخذ قياسا لتقديرهم الفرع بالاصل وجعله مساويا له
في الحكم والعلة هذا بيان للمناسبة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي و
يعلم منه ان اخذ الفرع من الاصل انما يكون قياسا اذا كان مساويا له في
الامرين المذكورين ففيه نوع تنبيه على حد القياس بانه ابانة

موجود في الحكمين ولا يكون ان يوجد في عينيهما فثبت ان الفرع مثل الاصل في الحكم والعلة جميعا ۱۲ فضل حق عفي عنه

مقدورة للعباد ولذا اختار لفظ التقدير دون المساواة ۱۲

مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر واختير لفظ الابانة لان المثبت
هو الله تعالى والقياس مظهر وزيد لفظ المثل لان الاوصاف لا تنتقل وذكر
لفظ المذكورين ليشمل القياس بين الموجودين والمعدومين كقياس
عديم العقل بسبب الجنون على عديم العقل بسبب الصغر في سقوط
الخطاب عنه للعجز عن فهمه واما شرطه اي القياس فاربعة فالاول ان لا
يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص آخر اي لا يكون المقيس عليه منفردا
بحكمه بسبب نص آخر دال على الاختصاص وذلك كقبول شهادة خزيمة
وحده وذلك انه شهد النبي صلى الله عليه وسلم في انه صلى الله عليه وسلم اوفى الاعرابي
ثمن ناقته او انه باع ناقته على اختلاف الروايتين وذلك القبول كان حكما
ثبت بالنص اختصاصه اي اختصاص خزيمة رض به اي بالحكم فان قوله
تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم واستشهدوا ذوي عدل
منكم موجب للعدد وقد خص منه خزيمة بقوله صلى الله عليه وسلم من شهد له
خزيمة فهو حسبه وسماه ذا الشهادتين بطريق الكرامة فيمتنع الحاق
غيره به سواء كان مثله او فوقه لتادية الحاقه به الى ابطال الكرامة الموجبة
لانقطاع الشركة كرامة له لانه فهم من بين الحاضرين جواز الشهادة

حواشی متعلقہ صفحہ نمبر ۴

هذا ما جمعته من الحواشي ، مولانا مولوی فضل حق غفرله

وما تم خدمت الفقیر من ذنبه

للرسول صلى الله عليه وسلم بناء على ان خبره بمنزلة المعاينة والجملة معللة لقوله

كقبول شهادة خزيمة والاصل عند الجمهور هو محل الحكم المنصوص عليه

كما اذا قيس الارز على البر في تحريم بيعه متفاضلة فالاصل هو البر مثلا

وعند المتكلمين هو الدليل الدال على الحكم المنصوص عليه وعند البعض هو

الحكم في المحل المنصوص عليه وقس على معنى الاصل معنى الفرع وهو المحل او

الحكم الثابت فيه بالقياس والشرط الثاني ان لا يكون حكم الاصل معدولا به

عن القياس اي عادلا مائلا عنه فضمير به يرجع الى الاصل ظاهرا او الى حكمه

تقديرا وهو في محل الرفع بمعدولا وهذا الشرط مغن عن الشرط الاول لكونه من

اقسامه قال الآمدي في الاحكام ان المعدول به عن سنن القياس ضربان احدهما

ما لا يعقل معناه اصلا وهو اما ان يكون مستثنى عن قاعدة عامة كقبول

شهادة خزيمة وحده او لا يكون كذلك بل يكون مبتدأ كاعداد ركعات و

نصب الزكوة ومقادير الحدود والكفارات وثانيهما ما شرع ابتداء ولا نظير له

فلا يجري في القياس لعدم النظير سواء عقل معناه كرخص السفر او لا

كضرب الدية على العاقلة كايجاب الطهارة بالقهقهة في الصلوة المطلقة

فانه ثبت مخالفا للقياس بالحديث وهو قوله صلى الله عليه وسلم الا من ضحك

منكم قهقهة في الصلوة فليعد الوضوء والصلوة جميعا لان الطهارة تزول

بالنجاسة ولم يوجد ههنا فلا يمكن الحاق غيرها بها فلا يقاس عليها صلوة

الجنازة وسجدة التلاوة والشرط الثالث ان يتعدى الحكم الشرعي الثابت

بالنص احترز به عن الحكم الثابت بالقياس لانه ان اتحد العلة في القياسين

فذكر الواسطة ضائع وان لم يتحد بطل احد القياسين لابتنائه على غير العلة التي

اعتبرها الشارع في الحكم والمراد بالنص النص حقيقة

حكم الاصل الى الفرع بالاطلاق والتقييد وغيرهما مما يتعلق بنفس الحكم وانما يتغير

كالكتاب والسنة او حكما كالاجماع ويؤيده ما وقع في بعض كتب الاصول
الثابت بالكتاب والسنة والاجماع بعينه اي بعين ذلك الحكم اي بلا تغيره
في الفرع الى فرع هو اي الفرع نظيره اي الاصل ولا نص فيه اي في
الفرع سواء كان موافقا له او مخالفا عنه وهذا الشرط يتضمن خمسة شروط
التعدية بان يكون النص معلولا بعلة متعدية لا قاصرة وكون الحكم شرعيا
وعدم تغيره في الفرع ومماثلة الفرع الاصل وعدم وجود النص في الفرع
الا ان الكل لما كان راجعا الى تحقق التعدية فانه يتم بالجميع جعل الكل
شرطا واحدا بخلاف الشرطين الاولين فانهما ليسا من التعدية بل من
شروطها كذا في الشرح فلا يستقيم هذا تفريع قوله الحكم الشرعي التعليل
لاثبات اسم الخمر لسائر الاشربة كما ذهب اليه بعض الشافعية وبعض اهل
العربية لانه اي لان اثبات اسمها لها بجامع ان معنى الخمر انما يطلق عليه اسم
الخمر لمخامرة العقل لان العصير قبل الشدة المطربة وبعد زوالها لا يسمى خمرا
واذا اشتد يسمى بذلك فيظن بحكم الدوران ان العلة للتسمية هي الشدة فيجوز
اطلاق ذلك الاسم على كل مسكر مشتد كالنبيذ ليس بحكم شرعي وان
استلزم حكما شرعيا بعد اثباته وهو حرمة النبيذ مثلا لكونه مسمى بالخمر

داخلة تحت قوله صلى الله عليه وسلم حرمت الخمر لعينها ووجوب الحد بشرب القليل
والكثير منها وقلنا الوضع قد يكون لرعاية المعنى ورعايته سبب للوضع
وترجيح الاسم على الغير لا انها سبب الاطلاق وحتى لا يطلق القارورة على
الدن لقرار الماء فيه فلا يصح اطلاق اسم الخمر على النبيذ لانه ان اطلق مجازا
فلا نزاع فيه لكن لا يحمل عليه مع ارادة الحقيقة وان اطلق عليه حقيقة فلا بد
من وضع العرب فان ثبت فلا قياس وان لم يثبت لم يكن الاطلاق حقيقة
لان علته هو الوضع لا غير ولا يستقيم التعليل لصحة ظهار الذمي
هذا تفريع لقوله بعينه قال الشافعي موجب الظهار الحرمة والذمي من اهل
الكفارة لانه من اهل الاطعام والاعتاق وان لم يكن اهلا للصوم وهذا لا
يضر لان العبد ليس من اهل التكفير بالمال مع ان ظهاره صحيح وقلنا لا
يستقيم هذا التعليل لكونه اي التعليل تغييرا للحرمة المتناهية بالكفارة
في الاصل وهو المسلم الى اطلاقها اي الحرمة متعلق بقوله تغييرا في الفرع
وهو الذمي عن الغاية متعلق باطلاقها لانه لا يمكن انتهاء الحرمة في الذمي
الى الكفارة لانه ليس باهل لها لان المقصود بالكفارة التطهير والتكفير

وهذا يرجح فيه معنى العبادة والكافر ليس باهل لواحد منهما فيكون تغيرا
لحكم الاصل في الفرع بخلاف العبد لانه من اهل الكفارة الا انه عاجز عن
التكفير بالمال لعدم الملك كالفقير ولا يستقيم التعليل لتعدية الحكم من
الناسي في الفطر كلمة في بمعنى اللام زيدت لتقوية العمل فان من نسي الصوم
فقد نسي ان اكله مثلا مفطر للصوم او المراد في مسئلة الفطر كذا في بعض
لشروح البزدوي والاولى ان يقال الناسي للصوم في حالة الفطر اي الاكل و
الشرب والجماع لانه مفطر له صورة وان لم يكن مفطرا في الناسي حكما الى
المكره والخاطي في عدم الافطار كما قال به الشافعي وهذا تفريع قوله الى فرع
هو نظيره لان عذرهما اي الخاطي والمكره دون عذره اي الناسي لانه امر
سماوي منسوب الى صاحب الحق قال صلى الله عليه وسلم انما اطعمك الله وسقاك
واما الخطاء فلا ينفك عن قلة احتياط عن الخاطي وكذا الاكراه مضاف الى
صنع غير صاحب الحق مع تمكن الاحتراز عنه بالالتجاء الى الامام العادل

بخلاف النسيان فانه مما جبل عليه الانسان فكان من الرحمن فكان تعديته
اي تعدية الحكم من الناسي اليهما تعدية الى ما ليس بنظيره فيكون فاسدا
ولا يستقيم لشرط الايمان في رقبة كفارة اليمين هذا تفريع قوله لا نص
فيه اعلم ان عامة علمائنا لا يجوزون التعليل في موضع وجد النص في الفرع
سواء كان موافقا او مخالفا كما مر وعند الشافعي لا يجوز ان كان مخالفا له
ويجوز ان كان موافقا له سواء ثبت زيادة او لا واختار مشائخ سمرقند انه
يجوز ان كان موافقا له من غير زيادة لانه يجوز تعاضد الادلة ولذا كثر
في كتب الاصول الاستدلال في مسئلة واحدة بالنص والاجماع والقياس ثم
ان الشافعي يشترط صفة الايمان في كفارة اليمين والظهار بالقياس على
كفارة القتل وصفة الايمان ليس في مصرف الصدقات الواجبة مثل الكفارة
حتى لم يجوز صرفها الى الكفار الفقراء قياسا على الزكوة وهو ضعيف
لانه اي تعليل الشافعي في هذه الامور تعدية للحكم الى ما اي الى الفرع الذي
فيه نص بتغييره وهو لا يجوز لانه ان كان موافقا فلا حاجة الى التعليل وان

كان مخالفا بطل التعليل والشرط الرابع ان يبقى حكم الاصل المعلل بعد
التعليل على ما كان قبله اي قبل التعليل لان تغير حكم النص في نفسه اي في
نفس التغير او في نفس النص بان تغير مفهومه لغة ونحوه يكون فيه احتراز
عن تغير النص من الخصوص الى العموم الحاصل بالتعليل بالرأي باطل سواء
حصل التغير لحكم نص في الاصل اي المقيس عليه او في الفرع كما ابطلناه اي
التغير في الفروع بقوله ولا نص فيه وعبر فخر الاسلام عن هذا الشرط بان
يبقى الحكم في الاصل على ما كان قبله فيدل على تخصيص النص بالنص الوارد
في المقيس عليه فظاهر عبارة المتن تدل على شموله النص في الاصل والفرع
كما اشرنا وقد اورد فخر الاسلام بعد هذا الشرط امثلة تغير النص المعلل بعضها
في الفرع فاعترض الشارحون عليه بان المتغير في هذه الامثلة انما هو حكم النص في
الفرع لا في الاصل وفيه نظر يجوز ان يكون امثلة لمطلق تغير النص سواء كان في الاصل او
في الفرع وان كان سياق الكلام يقتضي تخصيص نص الاصل ويوافق ما ذكره ههنا

كلام صاحب التوضيح حيث قال وان لا يغير القياس حكم النص واعترض
عليه صاحب التلويح بعد ما قال ان هذا الكلام ظاهر في ان المراد تغير حكم
النص في الجملة سواء كان هو النص في حكم الاصل او غيره بقوله فعلى هذا لا حاجة
الى هذا القيد لان اشتراط عدم النص في الفرع مغن عنه لان معناه عدم نص دال
على الحكم المتعدى او عدمه وههنا النص دال على عدم الحكم المتعدى في الفرع و
جوابه انه لما كان المراد تغير النص في الجملة سواء كان هذا النص في حكم الاصل
او غيره فكيف يكون هذا الشرط مستغنى عنه بالشرط السابق المخصوص
بالفرع نعم يمكن ان يقال ان تعميم النص بحيث يشمل نص الاصل والفرع بعد
ذلك الشرط مما لا فائدة فيه بل يجب ان يقال ان يبقى حكم نص الاصل كما في
عبارة فخر الاسلام ويمكن ان يحمل عبارة المتن على هذا بان يجعل اللام في
الاصل بدلا عن المضاف اليه اي نص الاصل ويؤيده قوله كما ابطلناه في الفرع
نوع تأييد ولما ورد على هذا الاصل نقوض شرع في اجوبتها بقوله وانما
خصصنا اي اخرجنا القليل من قوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الطعام بالطعام

١٣١

فضل حق

الا سواء بسواء لان استثناء حالة التساوي دل على عموم صدره
في الاحوال من التساوي والتفاضل والمجازفة لان الاصل ان المستثنى منه
اذا لم يكن مذكورا يقدر موافقا للمستثنى ولن يثبت خلاف الاحوال
الا في الكثير لان المراد من التساوي التسوية بالكيل لانها المعتبرة شرعا وهو
لا يتصور الا في الكثير القابل للكيل فصار التغير حاصلا بالنص حال كونه
مصاحبا للتعليل اي موافقا له يعني ان تعليلنا بالكيل وافق التغير الذي
حصل بدلالة النص فان الاستثناء يدل على ان القليل ليس بمراد والتعليل
يدل عليه ايضا فتوافقا لا به اي لا ان التغير حصل بالتعليل كما زعم الخصم وقال
لكم غيرتم النص المذكور حيث جعلتم علة الربوا القدر والجنس وهو
غير موجود في القليل فلا يجري فيه الربوا فيكون هذا التعليل مغيرا للنص في حاصل الجواب

ان المغيّر هو دلالة الاستثناء لا التعليل ومعناه ان الاستثناء يدل على
عموم النص للقليل والكثير كما يقال لا تقتل حيوانا الا بالسكين معناه لا تقتل
حيوانا من شأنه ان يقتل بالسكين فقتل حيوانا لا يقتل بالسكين كالقملة
والبرغوث لا يدخل تحت النهي وكذلك اي مثل ثبوت تخصيص القليل
بالنص جواز الاستبدال في باب الزكوة فان جوازه ثبت بالنص اي
بدلالة النص او باقتضائه كما اختلف عباراتهم والمراد بالنص النصوص
الواردة في ضمان الارزاق وايجاب الزكوة في اموال الاغنياء وصرفها الى
الفقراء لا بالتعليل كما اورده الخصم علينا بانكم غيرتم النص وهو قوله
صلى الله عليه وسلم في خمس من الابل شاة وغيره مما يدل على دفع عين ذلك
الشيء دون قيمته حيث جوزتم دفعها للعلة دفع حاجة الفقير اجاب بان

التغير بدلالة النص لا بالتعليل لان الامر بانجاز ما وعد اي ايفاء ما وعد

الله بقوله وما من دابة في الارض الا على الله رزقها للفقراء لاجل كون

الموعود رزقا لهم اي للفقراء مما متعلق بقوله بانجاز اوجب الله لاجل

نفسه فيه تنبيه على ان الزكوة خالص حق الله تعالى فلا يجب للفقراء ابتداء

حتى يتغير النص بالتعليل وحق الله تعالى وان كان لا يقبل التغير بالتعليل ايضا

الا ان حقه ههنا سقط عن الصورة باذنه وانما يصرف اليهم ايفاء للوعد

على الاغنياء بالنصوص المذكورة متعلق باوجب من مال المسمى اي معين

كالابل والبقر والشاة وكلمة من بيان لقوله مما وجب وقوله لا يحتمله صفة

المال المسمى والضمير المنصوب يعود الى الانجاز مع اختلاف المواعيد

الالهية وهي الارزاق المختلفة بحسب اختلاف الحوائج كالماكول

والمشروب والملبوس والمركوب والمسكن الى غير ذلك وقوله يتضمن خبر

لان اي يتضمن ذلك الامر الاذن من الله تعالى بالاستبدال اي استبدال

الشاة بالقيمة التي يتوصل بها الى الحوائج والغاء اسم الشاة وحاصل

الدليل ان الزكوة محضة هي حق الله تعالى ابتداء وانما يصرف الى الفقراء لايفاء

الوعد ولا خفاء في ان حوائجهم مختلفة لا يندفع بنفس الشاة وانما

يندفع بمطلق المال فلما امر الله تعالى بالصرف اليهم من مال معين غير واف

لما وعده دل ذلك على جواز الاستبدال والغاء اسم الشاة باذن صاحب

الحق وهو الله تعالى لا بالتعليل وانما ذكر اسم الشاة ليكون معيارا لمقدار

الواجب اذ بها يعرف القيمة لكن يرد عليه ان وجوب الشاة لما كان بعبارة

النص وجواز الاستبدال بدلالته او باقتضائه فكيف رجحا الدلالة

والاقتضاء على العبارة وايضا قد علم منه تعارض العبارة بالاقتضاء

وقد ذكر بعض اصحاب التحقيق من شراح اصول فخر الاسلام انه ما وجد

نظيرا لمعارضة الاقتضاء بما تقدمت من الاقسام اي الدلالة والاشارة و

العبارة والجواب انه لا معارضة ههنا

فانه لا یدل عبارة النص علی حکم ودلالة النص علی حکم اخر معارض لم
بل اسم الشاة المدلول علیه بالعبارة کان محتملا لان یکون مدلولها الشاة
بعینه وان یکون الواجب دفع حاجة الفقیر ویکون ذکر الشاة بیانا لمقدار
الواجب بقرینة النصوص الدالة علی ان ایجاب الزکوة لایفاء المواعید
فصار حمله علی بیان مقدار الواجب بطریق الضرورة اولی لان حکم النص
غیر متعین فانه یفهم من عبارة النص حکم ومن دلالته حکم اخر لکن لا
معارض بل بالقرینة المذکورة ولعل الدلالة محمولة علی معناها اللغوی
فیرجع الی الاقتضاء فصار التغیر بالنص خبر لقوله صار حال کونه مجامعا
للتعلیل لا بـرای بالتعلیل ولما ورد علیه انه لا فائدة فی هذا التعلیل بعد
حصول التغیر بالنص اشار الی دفعه بقوله واما التعلیل لحکم شرعی اخر
مغایر للحکم الاول اعنی جواز الاستبدال الثابت بدلالة النص وهو ای

ذلك الحكم الشرعي المغاير للحكم الاول صلاح المحل كعين الشاة مثلا
للصرف الى الفقير وانما كان هذا حكما شرعيا لانه ليس بثابت باصل الخلقة
حتى يمتنع تعليله بل ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد به
صلاحية بعد ما كانت باطلة في الامم السابقة باعتبار كون الصدقة من
الاوساخ ولهذا كان تقبل الصدقات منهم بالاحراق حتى كانت النار
تنزل فتحرق المتقبل من الصدقات ولم ينتفع بها احد الا انها احلت لهذه
الامة بشرط الحاجة كالميتة وايضا انما يعرف محال التصرفات شرعا كصلاحية
الخل محلا للبيع دون الخمر واذا كان هذا حكما شرعيا عللناه بكونها
رافعة لحاجة الفقير ثم عديناه الى القيمة وجعلناها صالحة لدفع حاجة
الفقير لان الحاجة اليها اشد وهي بها ادفع فههنا ثلثة احكام احدها
ما يعرف بعبارة النص وهو وجوب الشاة وثانيها ما يعرف بدلالة
النص وهو جواز الاستبدال وثالثها ما يعرف بالتعليل وهو صلاحية القيمة

ولا يدل جواز الاستبدال على صلاحية القيمة بل انما يدل على الغاء اسم
الشاة وجواز ايفاء حق الفقير من كل ما يصلح للصرف اليه ولا يلزم
منه صلاحية القيمة حتى لا يحتاج الى التعليل وليس في هذا الحكم تغيرا
للنص الدال على وجوب الشاة بل تغيره بدلالة النص الامر بايفاء حق
الفقير كما علمت بدوام حالة من المحل والصرف فيه متلبسا بارادة
دوام يده اي الفقير عليه اي على ذلك المحل بعد الوقوع ظرف الصرف
لله تعالى حال كونه وقوع المحل لله تعالى بابتداء اليد وحاصله ان المحل
يصير مصروفا الى الله تعالى اولا ثم يدوم يد الفقير بعد وصولها اليه قال
صلى الله عليه وسلم الصدقة تقع في كف الرحمن قبل ان تقع في كف الفقير فكان
قبضه الفقير قبضتان باعتبار الابتداء والبقاء الاولى لله تعالى و
الاخرى للفقير وقال فخر الاسلام فصار صلاح الصرف الى الفقير بعد
الوقوع لله تعالى بابتداء اليد ليصير مصروفا الى الفقير بعد الوقوع لله تعالى

بدوام يده حكما شرعيا في الشاة فعللناه بالتقويم وعديناه الى سائر الاموال

ومراده ما ذكره فان المراد بصلاح الصرف صلاح المحل للصرف والمحل هو

عين الشاة مثلا وقوله ليصير علة غائية للصلاح وقوله بعد الوقوع

الثاني تاكيد وتذكير للاول وقوله بدوام يده عليه متعلق بقوله مصروفا

وانما ذكر هذا ليدل على ان الصدقة ليست حق الفقير ابتداء حتى يلزم تغير

حقه من غير اذنه بل هو حق الله تعالى وقد تغير باذنه وقوله حكما شرعيا خبر

لقوله صار وضمير عللناه راجع الى الشاة لكنه جعل الشاة اصلا وسائر

الاموال فرعا والتقويم علة وعلى ما ذكرنا الشاة اصل والقيمة فرع ودفع

الحاجة علة والصلاحية حكم ولا منافاة فانه قد يعتبر العلة من جانب

الصرف وهي دفع الحاجة وقد يعتبر من جانب الواجب هو التقويم لكن

جعل الحاجة او دفعها علة اولى من التقويم لانه لما اعتبر في التعليل حال

حال الصرف باعتبار العلة من جهة اولى فتامل فى المقام فانه من
مزلة الاقدام ولعل ما ذكرنا غاية تنقيح الكلام ونهاية توضيح المرام
وهو اى ايجاب مطلق المال وتعدية الصلاحية التى هى الحكم
الشرعى الى غير الشاة نظير ما قلنا فى مسئلة ازالة النجاسة ان الواجب
ازالة النجاسة الحقيقية سواء كان النجس ثوبا او بدنا او مكانا الى
غير ذلك والماء آلة صالحة للازالة كما ان الواجب فى الزكوة دفع
حاجة الفقير والشاة مثلا آلة صالحة له لا ان استعمال الماء واجب
لعينه كما انه ليس عين الشاة واجبة لعينها بدليل ان من القى الثوب
النجس او قطع موضع النجاسة او احرقه سقط عنه استعمال الماء ولو
كان الماء واجبا لعينه لما سقط بدون الفعل وكون الماء آلة صالحة
للازالة حكم شرعى معلل بكونه مزيلا فيتعدى الى كل مائع يشاركه فى
ذلك كالخل وانما كان حكما شرعيا لا حكما اصليا لان الازالة لا يحصل به
الا بالحكم بعدم تنجيسه حالة الاستعمال باول الملاقاة والا لما وجدت

الا زالة بل زيادة النجاسة وهذا الحكم ليس بحكم اصلي بل حادث شرعي
كصلاحية الشاة ثم فيجوز تعديته واما لا يزول الحدث بغير الماء
لكونه غير معقول المعنى في الماء لان الحكم بالطهارة عن الحدث بمعنى
زوال المانع الشرعي غير معقول اذ العضو طاهر ومن شرط القياس كون
المعنى معقولا والمراد من عدم معقوليته انه لا يستقل العقل بذلك
من غير ورود الشرع اذ لا يعقل تنجيس اليد وغيرها بخروج النجاسة
من السبيلين وما ذكر في الهداية من ان غير المعقول هو الاقتصار على
الاعضاء الاربعة واما ازالة الحدث فمعقول فالمراد بالمعقولية انه
لما حكم الشرع بزوال الطهارة عند خروج النجاسة ادرك العقل ان
هذا الحكم لاجل هذا الوصف واعلم ان قياس المائعات على الماء في
رفع الخبث انما يصح باعتبار انها قالعة فهي بمنزلة الماء وهذا لا يوجد في
الحدث لانه امر حكمي لا يتصور قلعه الا باعتبار انها مطهرة للمحل مغيرة له

من النجاسة الى الطهارة حتى يصح قياس المائعات على الماء فى تطهير

المحل عن النجاسة الحكمية فلا يرد عليه ان المعتبر فى القياس هو المعقولية

بمعنى ان يدرك العقل ترتب الحكم على الوصف اعم من ان يستقل

بذلك او ان يتوقف على ورود الشرع ولهذا قاسوا النجس الخارج من

غير السبيلين على الخارج منهما فيجوز قياس المائع على الماء فى

جواز الوضوء به لان تلك العلة ههنا غير معقولة اصلا بخلاف تمه

فظهر الفرق فاندفع ما اورده الخصم من انكم غيرتم بالتعليل حكم قوله

صلى الله عليه وسلم حتيه ثم اقرصيه ثم اغسليه بالماء لان الشارع عين الماء

للتطهير وبالتعليل بكونه مزيلا للنجاسة تغير له وكذا اورد الخصم ايضا ان

الشرع اوجب لتكبير لافتتاح الصلوة بقوله تعالى وربك فكبر وقد غيرتم

بالتعليل حيث جوزتم افتتاحها بغير لفظ التكبير مثل الله اجل والرحمن

اعظم فاشار المصنف الى دفعه بقوله والواجب وهو عطف على اسم ان

تعظيم الله تعالى بكل جزء من البدن والتكبير ليس بواجب بعينه كما زعم

الخصم بل الواجب عمل اللسان اعنى الثناء على الله تعالى والتكبير بمنزلة

الة صالحة لجعل فعل اللسان تعظيما لان الصلوة عبادة بدنية واللسان
من جملة البدن والمستحق استعماله بما يحصل به التعظيم مما هو ثناء على
الله تعالى فعين الشارع التكبير لتحصيل الثناء به لا انه المستحق في نفسه
كما ان المستحق في ذكر كلمة الشهادة اداء ما على اللسان من عمل
الايمان وهذه الكلمة آلة له ولهذا يصح قيام سائر الكلمات بالفارسية
وغيرها مما يؤدي مؤداها مقامها واذا كان الواجب فعل اللسان
صح التعليل واقامة غير التكبير مقامه لان الآلة لا تكون مقصودة
لذاته بل لتحصيل العمل كالسعي الى الجمعة فاذا حصل العمل به وبما يحصل
ما هو المقصود منها قطعا فصح التعليل وقد ورد الخصم ايضا ان
الشرع علق الكفارة بقوله صلى الله عليه وسلم للاعرابي القائل واقعت
امرأتي في نهار رمضان اعتق رقبة الحديث وقد غيرتم بالتعليل
حكمه حيث عللتم الكفارة بالفطر واوجبتموها بالاكل والشرب
عمدا فاشار المص الى دفعه بقوله والافطار هو السبب للكفارة لان
الافطار هو الجناية على الصوم ولهذا اضيف اليه فقيل كفارة الفطر
والوقاع اي الجماع آلة صالحة للفطر وكذا الاكل والشرب عمدا

ثم اذا واقعت فكفر فينبغي ان يكون الوقاع هو السبب فاجاب عنه المص بقوله والوقاع آلة صالحة ١٢

٢٥

التصالح ايضاً وبعد التعليل وتعدية الحكم من الوقاع الى الاكل و

الشرب انما هي بدلالة النص لا بالقياس كما توهم العبارة لان

الكفارة لا يثبت بالقياس تبقى الصلاحية اى صلاحية الوقاع للآلة

على ما كان قبله اى قبل التعليل نثبت انا لم نغير بالتعليل شيئاً من

النصوص وبهذا تبين اى بما ذكر ان المؤدى يقع لله تعالى على

الخلوص في ابتداء القبض ثم يصير للفقير في حالة البقاء بدوام يده

عليه جواب اشكال ورده الخصم وهو ان اللام للتمليك وقد قال

الله تعالى انما الصدقات للفقراء فكان حقاً للفقراء قبل الاداء كما نقل

عن الشافعي بطريق الشركة بين الاصناف المذكورة فوجب صرفها

اليهم ولم يقتصر على صنف واحد منهم وقد جوزتم صرف الزكوة الى

صنف واحد وفقير واحد قياساً على صرفها الى الكل بعلة الحاجة

وفي هذا التعليل تغير النص الدال على كونها حقاً لجميع الاصناف و

تقرير الجواب ان اللام في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء ليست للتمليك

ليلزم ذلك بل هي لام العاقبة كما في قوله لدوا للموت وابنوا للخراب

ای یصیر الحق الواجب والمؤدی طعمۃ ای للاصناف المذکورۃ بعاقبتہ
ای باعتبار عاقبۃ الحق الواجب والمؤدی و فی عاقبتہ لما عرفت ان
الصدقۃ تقع فی کف الرحمن قبل ان تقع فی کف الفقیر فان قلت
کون اللام للعاقبۃ مجاز فلا یصار الیہ بلا ضرورۃ قلت قولہ تعالی
وھو الذی یقبل التوبۃ عن عبادہ و یاخذ الصدقات یدل علیہ و
قرینۃ لہ فان ذکر الاخذ فی الصدقات والقبول فی التوبۃ مع ان
تعریف الخبرین یفید الحصر یدل علی ان الاخذ غیر محمول علی مجرد
القبول سیما وقد ورد ان الصدقۃ تقع فی کف الرحمن الحدیث و اذا
وجد الاخذ حسا حملناہ اخذہ تعالی علی الابتداء واخذ الفقیر علی
البقاء ولو سلم

فنقول ان اللام لمجرد الاختصاص والمطلوب بيان المصارف بمعنى انه

لا يجوز الصرف الى غيرهم لا انه يجب ان يصرف الى كل واحد من

هذه الاصناف اولانه دليل اخر على ان اللام للعاقبة وان ليس الواجب

قبل القبض حق الفقير فلا يجب صرفه الى جميع الاصناف المذكورة

وهو معطوف على الاول باعتبار المعنى يعني لما ذكر من ان الواجب

خالص حق الله تعالى ويقع له ابتداء كانت اللام للعاقبة او لانه اي

النص اوجب الصرف اليهم بعد ما صار صدقة كما يدل عليه قوله تعالى

انما الصدقات للفقراء ولا يصير المال صدقة الا بعد الاداء وقبض

الفقير واليه اشار بقوله وذلك اي صيرورة المال صدقة بعد الاداء

الى الله تعالى وذلك لا يتحقق قبل قبض الفقير فكانت اللام للعاقبة

بمعنى ان الواجب بعاقبته صار صدقة وملكا للفقير لان الواجب

قبل التسليم ليس بصدقة وان كان صالحا لها ويمكن ان يقال ان اللام

وان كانت للتمليك لكن لا يدل ذلك على ان الواجب قبل الاداء

يكون ملكا للفقير لان النص اوجب الملك لهم في المال بعد

صيرورة المال صدقة وذلك انما يكون بالاداء الى الله تعالى بقبض الفقير

فلا یکون فی الآیۃ دلیل علی ان الواجب قبل القبض حق الفقیر فلا یجب

صرفہ الی جمیع الاصناف المذکورۃ فصاروا ای الاصناف المذکورۃ

علی ھذا التحقیق وھو ان الواجب حق اللہ تعالیٰ خالصا وان ذکرھم

لبیان المصرف مصارف باعتبار الحاجۃ فلحاجتہم وفقرھم صاروا

مصارف للمال الذی ھو وسخ کما یشعر بہ قولہ تعالیٰ خذ من اموالہم

صدقۃ تطہرھم وتزکیہم بہا ولیسوا مصارف باعتبار الاسم

فان ابن السبیل والغارم مثلا لو لم یکونا فقیرین لایحل لہما

الزکوٰۃ مع ان الاسم باق فعلم ان وجوب الصرف الیہم باعتبار الحاجۃ

الا ان الحاجۃ تقع بہذہ الاسباب غالبا فذکر اللہ تعالیٰ ہذہ الاسماء

التی ھی اسباب الحاجۃ لیدل علی ان الفقیر استحقہ لحاجتہ حتی

یشارکہ غیرہ حین احتیاجہ وان لم یکن احتیاجہ بسبب الفقر فیکون

جمیع الاصناف المذکورۃ بمنزلۃ صنف واحد ویصح ان یطلق اسم

۲۹

الجنس علی واحد فیصح الصرف الیہ وهذه الاسماء للاصناف
المذکورة اسباب الحاجة وهم بجملتهم للزکوة بمنزلة الکعبة للصلوة
فکما انها لیست بمستحقة للصلوة لکنها صالحة لصرف التوجہ الیها
ولذا کانت کلها ای الکعبة قبلة وکل جزء منها ای الکعبة قبلة کذلک
جمیع الاصناف المذکورة بان یکون کلها مصارف وبعضها
مصارف فظهر ان حکم النص لبیان المصارف والتعلیل لا لغیره
واما رکنه ای رکن القیاس فما ای شیء جعل علما ای علامة وامارة
لوجود الحکم فی غیر المنصوص علیه وانما کان علامة لان الموجب هو
الله تعالی والعلل امارات واعلام علی وجود حکم النص فی الفرع فالحکم
فی الاصل مضاف الی النص وفی الفرع الی العلة والی هذا ذهب مشائخنا
العراقیون والقاضی ابو زید ومن تبعه وذهب جمهور المشائخ الی
ان الحکم مضاف الی العلة

في الاصل والفرع جميعا وعلى هذا يكون العلة علما على حكم النص في

الاصل والفرع جميعا مما اشتمل عليه النص بيان لكلمة ما اى يكون ذلك

الشئ من الاوصاف التى اشتمل عليها النص بصيغته كاشتمال قوله

صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا كيلا بكيل على القدر و

الجنس وبغير صيغته مثل قوله صلى الله عليه وسلم للاعرابى القائل واقعت

امرءتى فى نهار رمضان اعتق رقبة اى اذا واقعت فكفر فعلم ان

العلة هى الجناية وذلك لان المعنى لما كان مستنبطا من النص

لا بد ان يكون ثابتا به صيغة او ضرورة وجعل الفرع نظيرا له اى

للنص فى حكمه اى النص بوجوده اى بوجود ذلك الشئ الذى جعل

علما والباء للسببية فيه اى فى الفرع وكما ان المعنى ركن القياس فكذا

الاصل والفرع وحكم الاصل وهو اى الشئ الذى جعل علما الوصف

وليس كل واحد

من اوصاف النص علة وكذا جميعها باتفاق القائسين لان الجميع
غير متعد فينسد باب القياس بل بعضها وليس للمعلل ان يعلل
باي وصف شاء بل لا بد من دليل والنص يصلح دليلا على العلة سواء
دل عليها صريحا كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس او اشارة مثل
قوله صلى الله عليه وسلم لعمر حين سئل عن قبلة الصائم ارأيت لو تمضمضت
بماء ثم مججته اكان يضرك فهذا اشارة الى علة مؤثرة لان الصوم عبارة
عن الكف عن الشهوتين فكما ان مقدمة شهوة البطن وهي ادخال
الماء في الفم لا ينافي الصوم كذلك مقدمة شهوة الفرج لا ينافي الصوم و
كذا الاجماع يصلح دليلا على العلة وهذا بالاجماع واختلفوا اذا عدم النص
والاجماع فيما يصلح دليلا فقيل الاطراد وهو وجود الحكم عند وجود
الوصف من غير ان يعقل معنى فيه من تاثير او اخالة لان الشرط في علية
الوصف تميزه عن سائر الاوصاف والدوران يفيده وقال العامة ان
مجرد الاطراد لا يصلح دليلا له لان الاطراد يوجد بين الحكم والشرط ايضا
فلا بد من معنى اخر وذلك المعنى كون الوصف صالحا ومعدلا كما قال
الصالح المعدل بظهور اثره اي الوصف في جنس الحكم المعلل به اي بالوصف

فعدالة الوصف عندنا يثبت بالتاثير وهو ان يكون لجنس ذلك
الوصف تاثير في جنس ذلك الحكم في موضع اخر نصا او اجماعا
ليترجح احتمال الصواب على الخطاء وطريق معرفة الاستدلال بالاثر
الذي ظهر في موضع من المواضع كظهور اثر دين الشاهد بالاجتناب
عن ارتكاب محظورات دينه فانه يعرف به صدقه ويستدل به على
براءته من الكذب الذي هو محظور ايضا وسياتيك بيانه وقال بعض
الشافعية يثبت بكونه مخيلا اي موقعا في القلب خيال القبول والصحة
ثم يعرض بعد ثبوت الاخالة على الاصول بطريق الاحتياط لا بطريق
الوجوب ليتحقق سلامته عن المعارضة والمناقضة وقيل بل العدالة
يثبت بالعرض فان لم يرده اصل مناقض ومعارض صار معدلا
ونعني بصلاح الوصف ملائمته اي موافقته ومناسبته للحكم بان يصح
اضافة الحكم اليه ولا يكون نائيا عنه كاضافة ثبوت الفرقة في اسلام
احد الزوجين الى اباء الاخر عنه فانه يناسبه لا الى وصف الاسلام لانه
ناء عنه لان الاسلام عاصم للحقوق لا قاطع

وهو ای حصول الملائمة فی الوصف ان یکون الوصف علی موافقة العلل المنقولة عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وعن السلف فانہم کانوا یعللون باوصاف ملائمة مناسبة للاحکام لا نائیة عنہا والی هذا اشار القاضی ابو زید حیث قال المناسب ما لو عرض علی العقول تلقتہ بالقبول وذکر الآمدی ان المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط یلزم من ترتب الحکم علی وفقہ حصول ما یصلح ان یکون مقصودا من شرع ذلک الحکم سواء کان المقصود جلب منفعة او دفع مفسدة فانہ یلزم من ترتب وجوب القصاص علی القتل حصول ما هو المقصود من شرعیة القصاص وهو بقاء النفوس علی ما اشیر الیہ فی قولہ تعالی ولکم فی القصاص حیوة فاعرف ذلک کقولنا فی الثیب الصغیرة ولایة الانکاح فی النساء مرتبة علی الصغر عندنا وعلی البکارة عند الشافعیؒ فعندنا انہا ای الصغیرة المذکورة تزوج کرها لانہا ای الثیب الصغیرة صغیرة فاشتبہت ای الثیب الصغیرة البکر الصغیرة فہذا التعلیل تعلیل بوصف وهو الصغر ملائم للحکم لان الصغر مؤثر فی اثبات ولایة المناکح

لما يتصل به من العجز جمع منكح بمعنى المصدر من الانكاح والظرف من

النكاح او منكوحة والقياس المناكيح لكن حذفت الياء تخفيفا وذلك

لان ولاية النكاح لم يشرع الا على وجه النظر للمولى عليه باعتبار عجزه

عن مباشرة النكاح بنفسه مع حاجته الى مقصده كالنفقة فانها

انما وجبت على الغير لعجز من وجبت له عن مباشرة تحصيلها بنفسه

مع الحاجة اليها والصغر من اسباب العجز فكان تعليلا بوصف ملائم

مثل تاثير اصفة مصدر محذوف اى مؤثر تاثيرا مثل تاثير الطواف

لما اى لاجل معنى يتصل به اى بالطواف من الضرورة بيان لما في الحكم

متعلق بالتاثير والمراد به سقوط نجاسة سؤر الهرة المعلل به اى بالطواف

في قوله صلى الله عليه وسلم الهرة ليست بنجسة انما هي من

الطوافين والطوافات عليكم

ای الهرة من جنس الذکور الطوافین ومن جنس الاناث الطوافات
وهو تعلیل لعدم کونها نجسة وتوضیحه ان الطواف موجب للضرورة
وهی تعذر الاحتراز وصون الاوانی عنها والضرورة مؤثرة فی
التخفیف وسقوط الخطر مثل قوله تعالٰی فمن اضطر غیر باغ ولا عاد
فلا اثم علیه فهذا تعلیل موافق لتعلیل صاحب الشرع وهو الطواف
ولا یصح العمل بالوصف بان یجعل علة ویثبت بها الحکم قبل الملائمة
لانه ای الوصف امر شرعی لان الکلام فی العلل الشرعیة المثبتة
للحکم الشرعی فیعرف صلاحه من جانب الشرع وانما یعرف اذا کان موافقا
للعلل المنقولة عن السلف فقبل ظهور الملائمة لا یصح العمل به کالشاهد
لا یصح العمل بشهادته قبل ظهور الصلاحیة فیه واذا ثبت الملائمة
جاز العمل به لکن لم یجب العمل به ای بالوصف الا بعد العدالة عندنا
کالشاهد بعد ظهور صلاحیته لا یجب العمل بشهادته قبل ظهور

عدالته ولكن يجوز العمل بها حتى لو قضى القاضي بشهادة المستور
ينفذ فلو عمل بتلك العلة الملائمة عامل نفذ العمل ولم يقبح وهي اي العدالة
الاثر بان يظهر اثره في موضع من المواضع فيستدل به كما اشرنا اليه
وستعرف ايضا واذا ثبت عدالته يجب العمل به لانه اي الوصف يحتمل الرد
من الشارع بان لم يعتبره علة مع قيام الملائمة لان الوصف ليس بعلة
لذاته بل بجعل الشارع فيتعرف به صحته اي الوصف اي اعتباره عند
الشارع بظهور اثره اي الوصف في موضع من المواضع كاثر الصغر
في ولاية المال فان العجز لما كان لازما للصغير لقصور عقله اقيم من
هو كامل الرأي وافر الشفقة مقام الصغير في التصرف في ماله بالاجماع
فكذلك يقوم مقامه في التصرف في نفسه ايضا للعجز فالتعليل بنفي ولاية
الانكاح تعليل بوصف مؤثر وهو اي تعرف صحة الوصف بظهور

الاثر نظير تعرف صدق الشاهد بان يتعرف صدقه بظهور اثر
دينه اي الشاهد في منعه اي منع الدين الشاهد عن تعاطي اي تناول
محظور دينه فالمؤثر هو الدين والاستدلال بالاحتراز عن سائر
المحظورات استدلال بظهور اثره على اثر اخر اعني الصدق في الشاهد
كما ان الوصف هو المؤثر والاستدلال بظهور اثره في موضع استدلال
بظهور اثره على اثر اخر وهو الحكم الثابت بالقياس قال بعض الافاضل
ان مرادهم بالتاثير في هذا المقام ما يقابل الطرد فمعناه ان يكون ملائما
مناسبا بالمعنى المذكور وهو اعتبار الجنس القريب في الجنس القريب و
النوع في الجنس والجنس في النوع او النوع في النوع اولا وهو الظاهر
من النظر في كلامهم في هذا المقام ومن تقريرهم التاثير في الامثلة
ففي قوله صلى الله عليه وسلم انها من الطوافين والطوافات لجنس الطواف

وهو الضرورة اثر في الشرع في التخفيف واثبات الطهارة ودفع
النجاسة كمن اكل الميتة في المخمصة فانه لا يجب عليه غسل اليد و
الفم للضرورة وايضا لما كانت الهرة من الطوافين لم يمكن الاحتراز
من سؤرها الا بحرج عظيم فسقط اعتبار النجاسة دفعا للحرج
كما في حل الميتة وكذا نظائره وليس التاثير بمعنى اعتبار الشارع
النوع او الجنس القريب هذا وقال صاحب التوضيح والتاثير
عندنا ان يثبت بالنص او الاجماع اعتبار نوعه او جنسه اي الوصف
في نوعه او جنسه اي الحكم والمراد بالجنس ههنا الجنس القريب فههنا
كطهارة سؤر الهرة فان لجنس الضرورة اعتبارا في جنس التخفيف
وتحقيق كلامه في التلويح ولما صارت العلة عندنا علة باثرها
اي بسببه قدمنا على القياس الاستحسان وهو في اللغة عد الشئ
حسنا ثم ان من اثبته جعله من احد الادلة الاربعة

ومن قال من القدماء ان من استحسن فقد شرع يريد به ان من اثبت
حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل من الشارع فهو الشارع له
فلا اعتبار له ولا يريد به الطعن على ابي حنيفة بل مراد الفريقين واحد
والمنازع من الجانبين جاهل بمرادهم الذي هو القياس الخفي اذا قوي
اثره اشارة الى تعريف الاستحسان في اصطلاح الاصول فانه غلب في
اصطلاحهم على القياس الخفي خاصة كما غلب اطلاق القياس على
الجلي تميزا بين القياسين ويطلق القياس غالبا شائعا في الفروع على
النص والاجماع عند وقوعهما في مقابلة القياس الجلي كذا في التلويح
قال في التوضيح م القياس جلي وخفي فالخفي يسمى بالاستحسان لكنه
اعم من القياس الخفي ش لان الاستحسان قد يطلق على غير القياس
ايضا كما ذكرنا في المتن لكن الغالب في كتب اصحابنا انه اذا ذكر الاستحسان
اريد به القياس الخفي م وهو دليل يقابل القياس الجلي الذي سبق اليه
الافهام ش هذا تفسير الاستحسان وبعض الناس تحيروا في

حاشیہ

تعریفه وتعریفه الصحیح هذا وهو انه دلیل یقع فی مقابلة القیاس الجلی

وقوله الذی سبق الیه الافهام تفسیر القیاس الجلی ثم قال واعلم

انا اذا ذکرنا القیاس یراد به القیاس الجلی واذا ذکرنا الاستحسان یراد

به القیاس الخفی فلا تعتبر هذا الاصطلاح انتهی وعلم منه ان

للفظ الاستحسان اطلاقین احدهما شائع وهو ان یراد به القیاس الخفی

وثانیهما غیر شائع وهو ان یراد به الاعم وعلی هذا فالتعریف بالقیاس

الخفی تعریف صحیح باعتبار الاطلاق الشائع فلا وجه للتردید فی

التعریف المذکور فی المتن وعلی هذا قوله فاذا قوی اثره متعلق بقدمنا

ولا دخل له فی التعریف ویمکن ان یقال ان له اطلاق اٰخر وهو ان یراد

به القیاس الخفی القوی کما یدل علیه تعریف من عرفه بانه العدول

عن موجب قیاس الی قیاس اقوی منه لکن ینبغی ان یحمل القیاس

الاقوی علی القیاس الخفی الاقوی فح یکون قوله اذا قوی داخلا فی

التعریف ولا یرد علی تعریفه بانه العدول الخ ما قیل انه لیس بجامع اذ

لم یدخل فیه الاستحسان الثابت بالاثر او الاجماع او الضرورة وقدمنا

القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذى ظهر اثره وخفى

فساده اشارة الى ان كلواحد من القياس والاستحسان نوعين

فان القياس الخفى قد يكون قوى التاثير بالنسبة الى مقابله وقد

يكون ظاهر الصحة وخفى الفساد فانه اذا نظر اليه بادنى نظر يرى

صحيحا ثم اذا تأمل حق التأمل علم فساده فالمراد بظهور الصحة فى

الاستحسان بالنسبة الى فساده الخفى وهذا لاينافى خفاءها

بالنسبة الى مقابله اعنى القياس وكذا القياس قد يكون ضعيف الاثر

بالنسبة الى مقابله اعنى الاستحسان وقد يكون ظاهر الفساد خفى الصحة

لانضمام معنى اخر اليه الذى هو المؤثر فى الحكم حقيقة فارتفع به فساد

الظاهر والى هذا اشار ابو حنيفة حيث قال تركت الاستحسان واخذت

بالقياس قال الشيخ الامام صدر الاسلام ان الاستحسان اذا كان اكثر

تاثيرا كان استحسانا تسمية ومعنى واذا كان القياس اكثر تاثيرا

كان استحسانا تسمية لا معنى والاستحسان معنى هو القياس

لان العبرة لقوة الاثر وصحته دون الظهور فالنوع الاول من الاستحسان

اقوی من النوع الاول من القیاس وان کان جلیا والنوع الثانی منہ

بالعکس ثم الصحیح ان معنی الرجحان تعین العمل بالراجح وظاہر کلام

فخر الاسلام انہ الاولویۃ حتی انہ یجوز العمل بالمرجوح واعلم ان کلا

من قسمی القیاس یستلزم ما یقابلہ من قسمی الاستحسان ولابد من

تقدیم احدہما علی الاخر عند التقابل بہ فمآل الامر الی قسمین للتقدیم

تقدیم الاستحسان علی القیاس وبالعکس ولذا جعل المص للتقدیم

قسمین وقدم بیان القسم الثانی اعنی تقدیم القیاس علی الاستحسان

لانہ مما یستبعدہ الوہم لما شاع ان الاستحسان عبارۃ عن الدلیل

الاقوی ولا یترک الاقوی بالاضعف فقد نقل عن الکرخی ایضا ان

الاستحسان ان یعدل الانسان عن ان یحکم فی المسئلۃ بمثل ما حکم

فی نظائرہا الی خلافہ بدلیل اقوی یقتضی العدول عن الاول وقیل ہو

تخصیص قیاس بدلیل ہو اقوی منہ ویرجع علی ہذا الی تخصیص العلۃ

وہو لیس بصحیح وقال ابو الحسن البصری ہو ترک وجہ من وجوہ

الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ بوجه هو اقوى منه وهو في حكم
الطارى على الاول واحترز بقوله غير شامل عن ترك العموم الى الخصوص
وبقوله وهو في حكم الطارئ عن القياس فيما اذا قالوا تركنا الاستحسان
بالقياس الى غير ذلك ولذا قال المصنف فيما سياتى وهذا قسم عز وجوده
واما القسم الاول فاكثر من ان يحصى وبيان القسم الثانى وهو
تقديم القياس على الاستحسان بقوة اثر القياس في حق من تلا اية
السجدة في صلوته انه اى التالى يركع بها اى بسبب الاية او التلاوة
او يركع بدل السجدة وانما خص الكلام بالمصلى لانه اذا قرءها خارج
الصلوة وركع بها لا يجوز لان الركوع خارج ليس بقربة فلا ينوب عما
هو قربة واما في الصلوة فيصح سواء كان ركوعا عليحدة او ركوع
الصلوة لكن بالنية وعدم الفاصل بمقدار ثلث اية قياسا اى هذا
الحكم ثابت من جهة القياس ووجهه ان الركوع والسجدة يتشابهان

في معنى الخضوع ولهذا اطلق اسم الركوع على السجود لان النص قد
ورد بتعبير اى بالركوع مقام السجود قال الله تعالى وخر راكعا واناب اى
سقط ساجدا لان السقوط موجود في السجدة دون الركوع ولما ثبت
التشابه بينهما ينوب الركوع مناب السجود كما تنوب القيمة مقام الشاة
الواجبة في الزكوة وهذا قياس ظاهر لا يحتاج الى مزيد تامل بل هو اعتبار
لاحد الفعلين بالاخر بالشبه الظاهر في معنى الخضوع وفي الاستحسان
لا يجزيه لان الشرع امرنا بالسجود بقوله تعالى فاسجدوا لله واسجد و
اقترب والركوع خلافه اى السجود كسجود الصلوة لا يتادى بالركوع
فان الركوع لا ينوب فيها عن سجدتها مع انها اشد قربا بالركوع من
سجدة التلاوة لانهما من موجبات التحريمة واركان الصلوة بخلاف
الركوع وسجدة التلاوة فلا ينوب منابها ايضا بالطريق الاولى فهذا
اى كون الركوع غير السجود اثر ظاهر لان المامور به لا يتادى باتيان
ما يخالفه فصار به وجه القياس موجها لان هذا عمل بحقيقة كل واحد منهما
فاما وجه القياس فمجاز محض اى ثابت بدليل هو مجاز لان المراد

بالرکوع السجود بطریق المجاز فبناء القیاس علیہ بمنزلۃ العمل بالمجاز

فی مقابلۃ الحقیقۃ ولہذا سمینا الثانی استحسانا لانہ اقوی لکن

القیاس اولی بالعمل بسبب قوۃ اثر الباطن الذی یتضمن فساد

الاستحسان بیانہ ای الاثر الباطن ان السجود عند التلاوۃ لم یشرع

قربۃ مقصودۃ ای لم یجب قربۃ لعینہ حتی لا یلزم بالنذر وانما المقصود

من شرعیتہا مجرد اتیان ما یصلح تواضعا مخالفۃ للمتکبرین وموافقۃ

للمطیعین کما تشعر بہ آیۃ السجدۃ لکن علی طریق العبادۃ ولہذا اشترطت

الطہارۃ واستقبال القبلۃ فیہا والرکوع فی الصلوۃ یعمل ہذا العمل

لحصول معنی التواضع والعبادۃ فیسقط بہ السجود کما یسقط الطہارۃ

للصلوۃ بطہارۃ لغیرہا بخلاف سجود الصلوۃ فانہ لا یقوم مقامہ لان

کل واحد مقصود بنفسہ قال اللہ تعالی یا ایہا الذین آمنوا ارکعوا واسجدوا

وبخلاف الرکوع فی غیرہا ای الصلوۃ حیث لا ینوب مناب السجدۃ

للتلاوۃ فی ظاہر الروایۃ لان الرکوع فی غیر الصلوۃ لیست بعبادۃ والشرط

فیما یتأدی بہ السجود ان یکون عبادۃ فصار الاثر الخفی للقیاس

وہو حصول المقصود بالرکوع مع الفساد الظاہر وہو اعتبار نفس الشبہۃ

والعمل بالمجاز اولى من الاثر الظاهر للاستحسان وهو العمل بالحقيقة
مع الفساد الخفي وهو جعل غير المقصود اعني سجدة التلاوة مقام
المقصود اعني سجدة الصلوة او جعل غير المقصود اعني السجدة
مقام المقصود اعني التعظيم وهذا القسم الثاني قسم عزّ وقل
وجوده فانه لا يوجد الا في ستة مسائل او سبع كما ذكر تفصيلها
في المطولات واما القسم الاول وهو تقديم الاستحسان لقوة
اثره على القياس فاكثر من ان يحصى اي اكثر من القسم الثاني من
حيث الاحصاء ومعناه ان احصاءه اكثر من احصاءه وعلى هذا
لم تكن من تفضيلية بل بيانية ثم المستحسن بالقياس الخفي يصح تعديته
هذا شروع في بيان اقسام الاستحسان واحكامها باعتبار اطلاق
الاستحسان على ما يشتمل الاقسام الاتية ولعله لهذا قال ثم المستحسن
ولم يقل ثم الاستحسان تنبيها على مغايرة هذا الاطلاق لما مرّ
وانما يصح تعدية المستحسن بالقياس الخفي الى محل اخر لانه في الحقيقة
قياس شرعي في حكم التعدية بخلاف المستحسن بالاثر والاجماع والضرورة
فانه لا يصح تعديته فيها لانها غير معقولة بل عدل بها عن القياس

فلا يقبل تعديته كالسلم مثال للاول فان انعدام المعقود عليه يقتضي
عدم جواز هذا العقد بحكم القياس الا انه ترك بقوله صلى الله عليه وسلم
من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم الحديث روي انه عليه الصلوة والسلام
نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم والاستصناع مثال
للثاني فان الاستصناع فيما فيه تعامل الناس بان امر انسانا ان يخرز له خفا
مثلا بكذا وبين صفته ومقداره ولا يذكر له اجلا ويسلم له دراهم او
لا يسلم فانه يجوز والقياس يقتضي عدم جوازه لانه بيع معدوم حقيقة
وهو معدوم وصفا في الذمة ولا يجوز البيع الا بعد تعينه حقيقة او
ثبوته في الذمة كالسلم فيترك القياس بالاجماع الثابت بتعامل الامة
من غير نكير لان جهة الخطاء في القياس تتعين بالاجماع كما تتعين بالنص
وتطهير الحياض والآبار والاواني التي ليست تحتها ثقبا مثال للاخير
فان القياس يابى عن طهارة هذه الاشياء بعد تنجسها الا يرى ان
الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب يمين البائع قياسا لانه

اى البائع هو المدعى لانهما لما اتفقا على البيع اتفقا على ان المبيع ملك
المشترى فالمشترى لا يكون مدعيا على البائع شيئا فى الظاهر بل البائع
يدعى زيادة الثمن والمشترى ينكرها فكان القياس تسليم البائع المبيع
بما اقر به وتحليف البائع اياه على الباقى ويوجب اى يوجب الاختلاف
المذكور يمين البائع استحسانا لانه اى البائع ينكر وجوب التسليم
اى تسليم المبيع الى المشترى بما ادعاه المشترى ثمنا للمبيع ففى القياس
يحلف المشترى فقط وفى الاستحسان يحلف المشترى والبائع جميعا
لان البائع ينكر وجوب التسليم والمشترى ينكر زيادة الثمن وهذا
اى وجوب التحالف للعاقدين المختلفين فى قدر الثمن حكم تعدى الى
الوارثين اى للعاقدين حتى لو مات العاقدان ووقع الاختلاف بين
وارثيهما والمسئلة بحالها يجرى التحالف بينهما لان الوارث يقوم مقام
المورث فيمكن تعدية التحالف اليهما فثبت ان المستحسن بالقياس الخفى
يصح تعديته والى الاجارة اى اختلف الموجر والمستاجر فى مقدار الاجرة قبل
استيفاء المنفعة تحالفا فاما الاختلاف فى الثمن بين العاقدين بعد القبض
اى قبض المبيع فلم يجب اى بالاختلاف يمين البائع الا بالاثر لان

المشتري لا يدعي لنفسه شيئا على البائع اذ المبيع مسلم اليه وثبوت

التحالف بالاثر بخلاف القياس عند ابي حنيفة وابي يوسف فلم

يصح تعديته الى الوارث بل يقتصر على مورد النص حتى لو اختلف

وارث البائع ووارث المشتري والسلعة المقبوضة قائمة كان القول

قول وارث المشتري ولا يجري التحالف بينهما لان التحالف بعد

القبض ثابت بخلاف القياس مستحسن بقوله صلى الله عليه وسلم اذا

اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا فان لفظ ترادا

يشير الى جريان التحالف بعد القبض اذ الرد لا يتصور الا بعده

فلذلك لا يتعدى الى غير المنصوص عليه وهو تحالف المتعاقدين عند

عدم قيام السلعة وعند محمد يجري التحالف في جميع هذه الصور

لان التحالف عنده باعتبار ان يكون كل واحد منهما يدعي عقدا

ينكره الآخر اذ البيع بالف غير البيع بالفين والجواب بالمنع فان العقد

لا يختلف باختلاف الثمن ثم الاستحسان الثابت بالنص او الاجماع

او الضرورة او القياس ليس من باب خصوص العلل وتخصيصها

عبارة عن تخلف الحكم عنها في بعض الصور لمانع وهو جائز عند

الکرخی وابی بکر الرازی وابی زید واکثر العراقیین وھو مذھب مالک واحمد وعامۃ المعتزلۃ وزعموا ان ھذا مذھب الائمۃ الثلثۃ مستدلین بانھم قد قالوا بالاستحسان وھو قول بتخصیص العلۃ لان القیاس ثابت فی صورۃ الاستحسان وغیرھا وقد ترکوا العمل بہ فی صورۃ الاستحسان لمانع وعمل بہ فی غیرھا لعدمہ فردہ المص بما حاصلہ ان الاستحسان لیس بدلیل مخصص للقیاس بل عدم حکم القیاس لعدم العلۃ لانہ عند المعارضۃ بالاستحسان لم یبق قیاسا لان الوصف الذی ادعی انہ علۃ فی القیاس لم یجعل علۃ فی مقابلۃ النص الذی جعل دلیلا للاستحسان والاجماع الذی جعل دلیلا لہ والضرورۃ التی جعلت دلیلا لہ لوجود الاجماع فی موضع الضرورۃ کما قال لان فی الضرورۃ اجماعا والاجماع مثل الکتاب والسنۃ فی اثبات الحکم وقد عرفت انہ لا اعتبار للقیاس فی مقابلۃ واحد منھما فکذا فی مقابلۃ الاجماع والضرورۃ الراجعۃ الیہ وکذا الحکم اذا عارض الی القیاس الجلی الاستحسان ای القیاس الخفی انہ راجح من القیاس اوجب الاستحسان ای القیاس الخفی عدمہ ای عدم القیاس لان المرجوح

قولہ ھو قول بتخصیص العلۃ ... ۱۲

۵۱

صاحبزادہ عبد القادر

يضعف في مقابلة الراجح وهو بيان لقوله وكذا اذا عارضه استحسان
وكلمة اذا ظرفية وليست بشرطية كما توهم فصار عدم الحكم ثمه
لعدم العلة لا لان عدمه لمانع مع قيام العلة كما توهم القائلون
بتخصيص العلة وكذا اي مثل ما قلنا في القياس مع الاستحسان مع ان
عدم الحكم لعدم العلة نقول في سائر العلل المؤثرة التي تخلف عنها
احكامها في بعض المواضع فانه يضاف عدمها الى عدم العلة لا ان
العلة علة وتخلف الحكم عنها لمانع وبيان ذلك في قولنا الواقع في حق
الصائم اذا صب الماء في حلقه بالاكراه وهو ذاكر الصوم انه مقول القو
يفسد صومه لفوات ركن الصوم وهو الامساك فانه قد فات بوصول
المفطر الى جوفه وهو تعليل بوصف مؤثر ولزم عليه الناسي فان صومه
لا يفسد مع فوات ركن الصوم حقيقة فمن جاز خصوص العلل قال
امتنع حكم هذا التعليل اي تخلف الحكم عن العلة ثمه اي في صورة
النسيان لمانع وهو الاثر مع وجود العلة فيها وقلنا نحن انعدم الحكم
في الناسي في القاموس و قول المتكلمين وجد فانعدم لحن لعدم العلة

لا لانها موجودة وقد تخلف الحكم لمانع لان فعل الناسي منسوب الى

صاحب الشرع الذي هو صاحب الحق لقوله صلى الله عليه وسلم اطعمك الله و

سقاك فصار فعله بهذه النسبة ساقط الاعتبار فيسقط عنه معنى

الجناية وصار الفعل اي فعل الناسي عفوا اي ساقط الاعتبار فاذا سقط

اعتبار فعله شرعا فقد بقي الصوم اي صوم الناسي لبقاء ركنه لا لمانع منع

من الفطر مع وجود علته وفوات ركنه اي الصوم وما قيل ان فيه انكار

الحس والعقل وهو ظاهر والشرع لانه لو حلف لا يفطر فاكل ناسيا يحنث

مدفوع لانا لا نجعل الاكل غير الاكل حقيقة لكن لا نجعله سببا للفطر

بالنسبة الى صاحب الشرع من حيث التسبيب وفي مسئلة الفطر ممنوعة

كذا في التحقيق فالذي جعله عندهم دليل الخصوص اي جعل مانعا

للحكم مع قيام العلة جعلناه دليل العدم اي عدم العلة وهذا اي جعل

ما جعلوه دليل الخصوص دليل العدم اصل هذا الفصل وهو تخصيص

العلة فاحفظه اي هذا الاصل واحكمه من الاحكام ففيه فقه كثير

لان المعلل يحتاج في رعاية هذا الاصل الى ضبط جميع اوصاف العلة

في كل صورة ليمكنه رد ما يرد نقضا عليه بهذا الطريق ومخلص كبير

لان جميع صور التخصيص يبطل بهذا الاصل فكانت رعايته واجبة

قال الشارح المحقق قلت ان الخلاف فی مسئلة التخصيص راجع الی

العبارة فی التحقيق لان العلة فی غير موضع تخلف الحكم عنها صحيحة

عند الفريقين وفی موضع تخلف الحكم معدوم بلا شبهة الا ان

العدم مضاف الی المانع عندهم وعندنا الی عدم العلة وقد وضحناه

فی الكشف ويمكن ان يقال ان قول المصنف فالذی جعله اشارة الی

ان النزاع بين الفريقين لفظی اذ لو كان معنويا لم يمكن الجعل المذكور

لان الدليل ملزوم والمدلول لازم وتنافی اللوازم يستلزم تنافی

الملزومات فلا يمكن ارجاع دليل احدهما الی دليل الآخر وتحقيقه ان

ان العلة اما ان يكون عبارة عن امر داخل فيه انتفاء المانع اولا بل هو

عبارة عن الوصف الذی قد يقارنه المانع عن الحكم وقد لا يقارنه

فالقائلون بالاول لا يجوزون تخصيصها اذ علی الاول لا تكون العلة

موجودة فی صورة التخصيص لوجود المانع فيها والقائلون بالثانی

يجوزون تخصيصها اذ يجوز وجود الوصف مع مقارنة المانع من

الحكم ويظهر لك من هذا وجه ارجاع دليل الخصوص الی دليل عدم العلة

ووجه كون النزاع لفظيا لكونه مبنيا على تفسير معنى العلة لكن
ظاهر عبارة المص فيما سبق يدل على كون النزاع معنويا ووجه الاحتجاج
على هذا ان الدليل الذي جعلوه دليل الخصوص ليس بدليل الخصوص
في الواقع بل هو في الواقع دليل عدم العلة وانما صيروه دليل الخصوص
بمجرد زعمهم فعلى هذا لم يجعل ما هو دليل الخصوص في الواقع دليل
العدم في الواقع حتى يلزم ما ذكر من ان تنافي اللوازم يستلزم تنافي
الملزومات ولهذا قال فالذي جعل عندهم دليل الخصوص ولم يقل
ما هو دليل الخصوص واما حكمه اي حكم القياس فتعدية مثل
حكم النص الى ما لا نص فيه ولا اجماع فيه والتعدية المذكورة في
الشرائط اريد بها صلاحية التعدية واريد بها ههنا وقوع التعدية
بالفعل ليثبت الحكم فيه اي فيما لا نص فيه بغالب الرأي على احتمال
الخطاء فان المجتهد يصيب ويخطي على ما هو مذهب العامة ولكون
القياس من الادلة الظنية فالتعدية حكم لازم للتعليل عندنا حتى
لو خلى التعليل عن التعدية كان باطلا فكان القياس والتعليل

٥٥

بمنزلة المترادفين وعند الشافعيؒ هو اي التعليل صحيح بدون
التعدية ففي العلة المتعدية يثبت الحكم في الفرع بالعلة عنده و
يكون قياسا وان لم تكن متعدية يبقى الحكم مقتصرا على الاصل حتى جوّز
التعليل في حرمة الربوا في النقدين بعلة الثمنية وهو تعليل بالعلة القاصرة
المستنبطة وهذا هو محل الاختلاف واما التعليل بعلة قاصرة ثابتة
بنص او اجماع فثابت بالاتفاق فيكون التعليل عند الشافعيؒ اعم من
القياس واحتج من جوّز التعليل بالعلة القاصرة بان هذا اي الرأي
المستنبط من الكتاب والسنة لما كان من جنس الحجج التي تعلق بها
احكام الشرع وجب ان يتعلق به الايجاب اي ايجاب الحكم اي اثباته
سواء تعدى به الحكم الى الفرع اولا كسائر الحجج الشرعية من الكتاب و
السنة فان الحكم يثبت بهما خاصا كان او عاما الا ترى ان دلالة

اى دليل كون الوصف علة من التاثير والاخالة والمناسبة لا يقتضى
تعديته اى لا يقتضى ان يكون الوصف متعديا بل يتحقق فى الوصف
الذى يقتصر على المنصوص عليه بل يعرف ذلك اى التعدية بمعنى
فى الوصف وهو عموم الوصف وجه قولنا ان دليل الشرع لا بد وان
يوجب علما او عملا والا لكان عبثا وهذا التعليل لا يوجب علما لانه
دليل ظنى بالاخلاف ولا يوجب عملا فى المنصوص عليه لانه اى وجوب
العمل فيه ثابت بالنص والنص فوق التعليل فلا يصح قطعه اى الحكم عنه
اى النص الى العلة لان العدول عن اقوى الدليلين الى اضعفهما مع امكان
العمل به مردود عقلا فلم يبق للتعليل حكم على هذا سوى التعدية فلو
خلى عنها لكان باطلا وليست حالة العلة المنصوصة كذلك لان
الشارع لما نص عليها فقد افاد علما بانها هى المؤثرة فى الحكم ولا فائدة
اعظم منها فان قيل التعليل بما لا يتعدى اى بالعلة القاصرة يفيد اختصاص
حكم النص به اى بالنص فلا نسلم عدم تحقق الفائدة فى التعليل بالعلة
القاصرة فان المجتهد اذا علم اختصاص الحكم بالنص لا يشتغل بالتعليل
للتعدية ولا يضيع وقته وايضا فيه فائدة معرفة الحكمة الموجبة

57

لطمانينة القلب فان القلب الى قبول الحق المعقول اميل وايضا فيه فائدة
منع تعدية الحكم عند ظهور علة اخرى متعدية الا بدليل يدل على
قوة المتعدية في العلية وترجيحها على القاصرة ولولا القاصرة لتعدى
الحكم بها من غير رجحان وهي من الفوائد الجلية قلنا هذا الاختصاص
يحصل بترك التعليل فانه لا شك في ان الحكم ثابت بالنص وعدم
الاختصاص بالنص انما يكون بالتعليل فاذا انتفى التعليل انتفى عدم
الاختصاص فما ذكره من الفائدة موجود ههنا ايضا فلا فائدة فيه

على ان التعليل بما لا يتعدى لا يمنع التعليل بما يتعدى فبطل هذه
الفائدة اي اختصاص الحكم بالنص ويفهم من هذه العلاوة الجواب
عن الوجه الاخير ايضا بيان ذلك انه كما يجوز ان يجتمع في الاصل وصفان
متعديان واحدهما اكثر تعدية من الاخر يجوز ان يجتمع فيه وصفان

يتعدى احدهما ولا يتعدى الآخر فالتعليل بالعلة القاصرة لا يمنع المجتهد
عن طلب العلة المتعدية والقاصرة لا تعارض بالمتعدية على وجه
يحتاج الى مرجح بل المتعدية عند الخصم ايضاً راجحة على القاصرة
لكونها اكثر فائدة وكونها متفقاً عليها واما الوقوف على الحكمة
فمن باب العلم وقد عرفت انه لا مدخل للرأى فى باب العلم غاية ما فى
الباب انه يوجب الظن ولم يعتبر الظن الا للعمل والقاصرة قاصرة
عن هذا واما دفع اى القياس فنقول فى بيانه العلل نوعان طردية
ومؤثرة وقد اشير الى بيانهما وعلى كل واحد من القسمين المذكورين
ضروب من الدفع اما وجوه دفع العلل الطردية التى قال بها عامة
اهل النظر قيل ينبغى ان يراد بالطردية ههنا ما ليس بمؤثر ثم المناسب

ايضا فان القول بموجب العلة قد يه لانه فيه تسليم موجب علة

المستدل فكان اولى بالتقديم ثم الممانعة لان النزاع فيها اقل بالنسبة

الى ما دونها ثم بيان فساد الوضع لانه اقوى في الدفع من المناقضة

ثم المناقضة وتجري فيها المعارضة بل قد قيل انها فيها اظهر و

اسهل اما القول بموجب العلة فالتزام السائل ما يلزمه المعلل بتعليله

من حكمه مع بقاء الخلاف في الحكم المقصود وهذا معنى قولهم وهو

تسليم ما اتخذه المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم منه تسليم الحكم

المتنازع فيه وهو على ثلثة اوجه الاول ان يلزم المعلل بتعليله ما يتوهم

انه محل النزاع او ملازمه مع انه لا يكون كذلك اما بصريح عبارة

المعلل كما اذا قال القتل بالمثقل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي القصاص

كالقتل بالحرق فيجاب بان النزاع ليس في عدم المنافات بل في

ايجاب القصاص واما بحمل المعترض عبارته على ما ليس بمراده

كما سيأتي مثاله في المتن والثاني ان يلزم المعلل بتعليله ابطال ما

يتوهم انه ماخذ الخصم كما لو قال في السرقة انها اخذ مال الغير بلا اعتقاد

اباحة وتاويل فيوجب الضمان كالغصب فيقال نعم الا ان استيفاء

حواشی متعلقہ صفحہ ۶۰

۶۱

الحد بمنزلة الابراء في اسقاط الضمان والثالث ان يسكت المعلل
عن بعض المقدمات لشهرتها فالسائل يسلم المقدمة المذكورة ويبقى
النزاع في المطلوب للنزاع في المقدمة المطوية وذلك اي القول
بموجب العلة على الوجه الثاني من الوجه الاول مثل قولهم في صوم
رمضان انه صوم فرض فلا يتادى اي صوم رمضان الا بتعين
النية كصوم القضاء والكفارة فيقال لهم عندنا لا يصح صوم رمضان
الا بتعين النية ايضا وانما نجوز له صوم رمضان باطلاق النية على
انه اي الاطلاق تعيين فالمعلل اراد التعين القصدي من جهة الصائم
والسائل حمله على التعين الاعم من ان يكون تعينا بقصد الصائم وتعينا
بتعيين الشارع حتى لو صرح المعلل بمراده لم يكن القول بالموجب بل تعين
الممانعة والممانعة وهي عبارة عن امتناع السائل عن قبول ما اوجبه المعلل

مِن غير دليل عليه فهي اربعة اقسام ممانعة في نفس الوصف بان
يقول لا نسلم ان الوصف الذي يدعيه علة موجودة في المتنازع فيه
وممانعة في صلاحه اي صلاح الوصف للحكم بان يقول بعد تسليم
وجود الوصف لا نسلم انه صالح للعلية وممانعة في نفس الحكم بان
يقول بعد تسليم وجود الوصف وصلاحه للعلية لا نسلم ان الحكم
ثابت وممانعة في نسبته اي الحكم الى الوصف بان يقول بعد
تسليم الامور الثلثة لا نسلم ان الحكم ثابت بهذا الوصف بل يجوز ان
يكون ثابتا بوصف آخر واما فساد الوضع وهو كون الجامع في
القياس بحيث قد ثبت اعتباره بنص واجماع في نقيض الحكم و
بعبارة اخرى وهو ان يترتب على العلة نقيض ما يقتضيه

ولا شك ان ما ثبت تاثيره شرعا لا يمكن فساد الوضع فيه وما يفسد
وضعا علم قطعا عدم تاثيره شرعا فهو يبطل العلية بالكلية وهو فوق
المناقضة لانه يمكن ان يتحرز عن ورودها بتغيير الكلام وتغيره بان
يساق الكلام بحيث لا يصح ان يورد عليه المناقضة والا فدفع المناقضة
بعد الورود يمكن بوجوه اخر سوى التغيير بخلاف فساد الوضع اذ
لا يترتب عليه النقيضان فلا يمكن الاحتراز عنه وبيان المناقضة بتغيير
الكلام كما يقال الوضوء طهارة كالتيمم فيشترط فيه النية فينتقض بتطهير
الخبث فيجاب بان المراد انهما تطهيران حكميان فلا يرد النقض بتطهير
الخبث مثل تعليلهم اي اصحاب الشافعي لايجاب الفرقة اي الابانة
بسبب اسلام احد الزوجين في غير المدخول بها قالوا اسلام احدهما

يوجب اختلاف الدين فيوجب الفرقة في غير المدخول بها من غير
توقف على قضاء القاضي وانقضاء العدة كردة احدهما وبعد الدخول
بانت بعد ثلثة اقراء فقد جعلوا الاسلام علة لايجاب الفرقة وعندنا
يعرض الاسلام على الآخر فان اسلم فهي له وان ابى يفرق بينهما في
الحال سواء كان قبل الدخول وبعده ولا بقاء النكاح عطف على
ايجاب الفرقة وعدل عن البناء الى لفظ مع حيث قال مع ارتداد احدهما
ولم يقل بارتداد احدهما لان الشافعي لا يقول بان علة بقاء النكاح هي
الارتداد بل يقول ان الارتداد لا يقطع النكاح قبل انقضاء العدة
في المدخول بها قالوا هذه فرقة وجبت بسبب طار على النكاح
غير مناف اياه فوجب التاجيل الى انقضاء العدة في المدخول بها
كالطلاق فاوجبوا الفرقة بنفس الاسلام في المسئلة الاولى وحكموا
ببقاء النكاح مع الردة في الثانية في المدخول بها وقبل الدخول ثبتت
الفرقة بنفس الردة وعندنا تبين في الحال سواء كانت مدخولا
بها او غيرها فانه اي تعليلهم في الصورتين فاسد في اصل
الوضع لان الاسلام لا يصلح قاطعا للحقوق والاملاك والردة

لا تصلح عفوا ای لو بقی حکم النکاح مع الردة التی تنافی النکاح لزم ان

تکون الردة عفوا بان تجعل فی حکم العدم لیمکن الحکم ببقاء النکاح

الذی ینافیها وهی لیست بصالحة للعفو وانما کانت منافیة للنکاح

لانها تبطل عصمة النفس والمال ومبنی النکاح علی العصمة فکانت

منافیة له واما المناقضة وهی تخلف الحکم عن الوصف الذی ادعی

کونه علة سواء کان لمانع او لغیر مانع هذا عند من لم یجوز تخصیص

العلة واما عند غیرهم فهی تخلف الحکم عما ادعاه المعلل علة لا لمانع

فمثل قولهم ای اصحاب الشافعی فی اشتراط النیة فی الوضوء والتیمم

انهما مقولة القول طهارتان لاجل الصلوة فکیف افترقا فی النیة

استفهام انکاری ای لا یفترقان فی اشتراط النیة فقد اشترطت

النیة فی التیمم اتفاقا فکذا الوضوء وهو ای التعلیل ینتقض بغسل

الثوب والبدن عن النجاسة الحقیقیة فانه طهارة مشروطة للصلوة

مع عدم اشتراط النیة فیها فیضطر المعلل المجیب الی بیان وجه المسئلة الے

المغنی الفقهی

الذي يندفع به النقض وتبين الفرق بقوله وهو ان الوضوء تطهير

حكمي اي تعبدي غير معقول المعنى لانه لا يعقل في المحل اي محل الغسل

النجاسة لا حقيقة وهو ظاهر ولا حكما بدليل انه لو صلى وهو حامل

لمحدث جازت صلوته فلا يعقل ازالتها ومحل النجاسة وهو المخرج

لم يجب غسله فكان الوضوء كالتيمم الا ان معنى التعبد في التيمم

في الآلة وفي الوضوء في المحل فيشترط فيه اي في الوضوء النية

ليتحقق معنى التعبد اذ العبادة لا يتادى بدون النية ونحن نقول

الماء طاهر بطبعه وكون الوضوء تطهيرا حكميا لا يغير صفة

طهورية الماء فبقي عاملا كما كان

بخلاف التراب فانه ملوث بطبعه فيحتاج فيه الى النية فهذه
الوجوه الاربعة تلجئ اصحاب الطرد الى القول بالتاثير وليس معناه
ان هذه الوجوه لا تجرى فى العلل المؤثرة بل معناه انها اذا وردت
على العلل الطردية تلجئ الى القول بالتاثير ولهم مخلص عنها بالقول
بالتاثير واما اذا وردت على المؤثرة فلا مخلص عنها بل لا بد ان
يطرد كما يظهر لك من تتبع قوله واما العلل المؤثرة فليس للسائل
فيها بعد الممانعة الا المعارضة لانها اى العلل المؤثرة لا تحتمل
المناقضة وفساد الوضع بعد ما ظهر اثرها اى العلل المؤثرة بالكتاب
والسنة والاجماع لان الثابت بهذه الادلة لا يحتمل فساد الوضع
والمناقضة وتحقيق ذلك ان المجيب لما كان من قصده التعليل
بوصف مؤثر عين وصفا من اوصاف النص للتعليل لا يحتمل ذلك
النص المناقضة وفساد الوضع اصلا قبل بيان التاثير وبعده اذ لو
احتملهما قبله او بعده لا يكون مؤثرا حقيقة والتقدير انه مؤثر

حقیقة فاما اذا علل بوصف طردی فیحتمل ان یکون صحیحا فی نفسه
ویحتمل ان یکون فاسدا اذ الطرد بوصف یوجد فی الاوصاف
الفاسدة کما یوجد فی الصحیحة فیحتمل ان یوجد فیه حقیقة المناقضة
وفساد الوضع فیجوز للسائل دفعها بهما بخلاف دفعها بالمعارضة
فانه یجوز عند الجمهور لانها قد تحتمل لزوم التعارض صورة بحیث
یجب الرجوع الی دلیل اخر للجهل بالناسخ والمنسوخ بخلاف التناقض
فانه یبطل نفس الدلیل ویلزم منه نسبة الجهل والسفه الی
من یتعالی عن ذلك واما التعارض فلا یبطل الدلیل بل یقرره لان
المعارضة تسلیم المعترض دلالة ما ذکره المستدل من الوصف
علی مطلوبه وتلزم منه نسبة الجهل الینا بجهل التاریخ لا الی
صاحب الشرع واما حقیقة الممانعة فلا غبار فی انها تتحقق
فی العلل المؤثرة لانها عبارة عن طلب الدلیل فلا اشکال فیه
فاذا علمت ان العلل الطردیة تحتمل حقیقة المناقضة لا المؤثرة
کان یفهم منه ان المناقضة لا یورد علیه اصلا لکنه ای لکن الشان
قد یورد علیه المناقضة صورة کما قال اذا تصور مناقضة علی العلة

حاشیہ

المؤثرة يجب دفعه اى النقض كما علمت بخلاف العلل الطردية
كما علمت ايضا من وجوه اربعة كما نقول فى الخارج من غير السبيلين
انه نجس خارج من بدن الانسان هذا هو الوصف فكان حدثا
كالبول فيورد عليه اى على هذا التعليل ما اى خارج اذا لم يسل اى
لم يتجاوز من المخرج فانه خارج نجس وليس بحدث ومثله حدث فى
السبيلين بلا خلاف فندفعه اى هذا الايراد اولا بالوصف اى
بمنع وجود الوصف بان نقول ما ذكرته علة ليس بموجود فى صورة
الفرع فتخلف الحكم عنها لا يدل على فساد وضعه وهو اى الدفع
بالوصف انه اى غير السائل ليس بخارج لا انه خارج وتخلف عن الحكم
لان تحت كل جلدة رطوبة وفى كل عرق دما فاذا زائله اى الدم او
الشئ الرطب الجلد الساتر له فى القاموس زائله ومزائلة وزيالا
فارقه كان اى صار الدم ونحوه ظاهرا لا خارجا لان الخروج ينبئ
عن الانتقال من مكان الى اخر وقد انعدم الانتقال ههنا ثم ندفعه
بالمعنى الثابت بالوصف اى بمنع وجود المعنى دلالة تميز من نسبة
الثبوة الى الوصف اى بالمعنى الثابت بدلالة هذا الوصف وهو التاثير

حواشی متعلقہ صفحہ ۱۷

بان نقول ليس المعنى الذي جعل الوصف به علة وهو التاثير موجودا
في صورة النقض فلا يكون بدونه علة وهو اي ذلك المعنى في
المثال المذكور وجوب غسل ذلك الموضع لاجل التطهير فيه اي فبالمعنى
المذكور وهو وجوب غسل ذلك الموضع ههنا صار الوصف وهو
الخارج النجس ههنا حجة اي علة من حيث ان وجوب التطهير في
البدن باعتبار ما يكون اي يحصل منه بان يخرج من البدن لا ما
يكون من الخارج ففيه احتراز عن اصابة النجاسة من الخارج فانها
يوجب غسل ذلك الموضع لا غيره لا يحتمل الوصف بالتجزي خبر لان
فلما لم يكن متجزيا وقد وجب غسل موضع السيلان وجب غسل كل
البدن ومنه اعضاء الوضوء وحاصل هذا الكلام ان الوصف وهو
الخارج النجس انما يؤثر في نقض الطهارة لمعنى وهو وجوب غسل
ذلك الموضع لاجل التطهير وتنجسه لان وجوب التطهير في البدن
بالخارج من البدن لا يحتمل التجزي فاذا وجب غسل ذلك الموضع وجب
غسل جميع البدن ومنه اعضاء الوضوء لكنه اقتصر عليها بالدفع الحرج
لانه يتكرر كثيرا وهذا اقرب على القياس في خروج المني لعدم الحرج فيه

فوجب الوضوء لهذا وهناك اى في غير السائل لم يجب غسل ذلك
الموضع فانعدم الحكم وهو نقض الطهارة لانعدام العلة وهو خروج
النجس لانعدام المعنى الذى صار الوصف به علة وهو التاثير ويورد
عليه عطف على قوله فيورد صاحب الجهة السائل فان الخارج منه
حينئذ نجس وليس بحدث في الوقت فندفعه اى النقض بالحكم
اى بمنع عدم الحكم بان نقول ليس الحكم المطلوب متخلفا عن
الوصف فندفع النقض فيما نحن فيه ببيان انه اى النجس السائل
حدث موجب للطهارة وتاخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ضرورة
قدرة المكلف على الخروج عن عهدة التكليف ولهذا يلزمه الطهارة
بعد خروج الوقت بذلك الحدث لا بالخروج فانه ليس بحدث بالاجماع
وندفعه بالغرض بانا نقول الغرض من التعليل الحاق الفرع بالاصل
والتسوية بينهما وقد حصل فان غرضنا من التعليل التسوية
في المعنى الموجب للحكم بين الدم هذا هو الفرع فيما نحن فيه
والبول ونحوه وهذا هو الاصل وذلك اى البول مثلا حدث

فاذا لزم اى دام البول صار عفوا لان القيام وقت الصلوة اى لاقامة

الصلوة فانه مخاطب بالاداء فيلزم ان يكون قادرا عليه ولا قدرة

الا بسقوط الحدث فى هذه الحالة فكذلك ههنا اى الخارج من غير

السبيلين فى انه اذا صار دائما يصير عفوا فيثبت التسوية اما المعارضة

وهى اقامة الدليل على خلاف ما اقام عليه الخصم فهى نوعان معارضة

فيها مناقضة اى متضمنة لابطال تعليل المعلل لان المعارضة اثبات

وصف مبتدأ يوجب خلاف ما اثبته المستدل من غير ابطال دليله

لقيام مص

والمناقضة ابطال دليل المستدل ببيان تخلف الحكم عنه من غير اقامة
دليل مبتدء وقد تضمن هذا النوع من المعارضة احدى خاصيتي المعارضة
وهي اظهار علة مبتدءة واحدى خاصيتي المناقضة وهي ابطال الدليل
فسمي معارضة فيها مناقضة وجعلت المعارضة اصلا لانها قصدية
والمناقضة ضمنية ثم ان المعارضة وان كانت في الظاهر تسليم الدليل
المدعى الا انه في الحقيقة ابطال له لان ابطال اللازم وهو المطلوب
يوجب ابطال الملزوم وهو الدليل فلا تنافي بين المعارضة والمناقضة
ويصح تضمن المعارضة للمناقضة ويصح جعل المناقضة في ضمن
المعارضة والعبرة للمتضمِن لا للمتضمَن فلا يمتنع قبوله ومعارضة
خالصة اما المعارضة التي فيها مناقضة فالقلب وهو تغير التعليل
الى هيئة تخالف الهيئة التي كان عليها وهو اي القلب نوعان
احدهما قلب العلة حكما وقلب الحكم علة وهو اي هذا النوع من
القلب ماخوذ من قلب الاناء كقلب القصعة بان يجعل اعلاه
اسفله واسفله اعلاه وههنا الامر كذلك لانه لما جعل العلة التي هي
اصل فكان اعلى من الحكم حكما والحكم لكونه تبعا لها فكان اسفل منها علة

فقد جعل الاعلى اسفل وبالعكس وانما يصح هذا النوع من القلب
فيما يكون التعليل فيه بالحكم بان يجعل المستدل حكم الاصل علة لحكم
آخر فيه ثم عداه الى الفرع مثل قولهم اي اصحاب الشافعي الكفار جنس
يجلد بكرهم مائة اشار بذلك الى ان الكلام في الاحرار فيرجم ثيبهم
كاحرار المسلمين فلا يكون الاسلام من شرط الاحصان حتى لو زنى
الذمي الحر الثيب يرجم عندهم فجعلوا جلد المائة علة لوجوب الرجم
فقلنا الاحرار المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم لا انه
يرجم ثيبهم لانه يجلد بكرهم فجعلنا علته حكما وحكمه علة فهذا القلب
معارضة صورة من حيث انه تعليل بما يدل على خلاف حكم المعلل و
مناقضة معنى لان العلة لما صارت حكما في المقيس عليه خرج المقيس عليه

من كونه مقيسا عليه في الحكم المطلوب فبقي قياسا بلا مقيس عليه

وهو المراد من قوله فلما احتمل الانقلاب فسد الاصل وبطل القياس

اذ لم يبق الا قوله الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم و

النوع الثاني من القلب قلب لسائل الوصف اي وصف المعلل شاهدا

على المعلل بعد ان كان شاهدا له اي للمعلل وهو اي النوع الثاني منه

ماخوذ من قلب الجراب اي من جعل باطن الشئ ظاهرا وظاهره باطنا

فانه اي الوصف كان ظهره اي الوصف اليك يا ايها المعلل والسائل

فصار وجهه اي الوصف اليك فالمخاطب انكان هو المعلل فمعنى

قوله كان ظهره اليك يحاج عنك كمن تقدم ليخاصم عنك فصار

وجهه اليك يحاجك عن خصمك وانكان السائل كان معناه كان

معرضا عنك فصار مقبلا اليك فهذا النوع معارضة من حيث انه

تعليل يوجب خلاف ما اوجبه المعلل وفيها مناقضة لان الوصف

بشهادته بثبوت حكم مرة وبانتفائه اخرى يكون متناقضا في نفسه

بمنزلة الشاهد الذي يشهد للمتخاصمين في حادثة واحدة الا انه

اي هذا النوع من القلب لا يكون اي لا يوجد الا بوصف زائد

علی وصف المعلل فیه ای فی وصف الموصوف تفسیر للوصف الاول
وتقریر له لا انه تغیر له حتی یکون تعلیق الحکم بعلة اخری مثاله ای
ما یجری فیه هذا النوع قولهم ای اصحاب الشافعی فی صوم رمضان
انه صوم فرض فلا یتادی الا بتعیین النیة کصوم القضاء فعلقوا وجوب
التعیین بوصف الفرضیة فقلنا لما کان الصوم فرضا استغنی عن
تعیین النیة بعد تعینه کصوم القضاء لکنه ای صوم القضاء انما
یتعین بعد الشروع فیه وهذا ای صوم رمضان یتعین قبل الشروع
لانتفاء غیره من سائر الصیام فی ذلک الوقت فزید فی القلب بعد
تعینه وهو بیان لما ابهمه الخصم ففسرنا بهذه الزیادة ما ترکه الخصم
تلبیسا علینا او التباسا علیه فکان قیاس هذا الصوم بالقضاء بعد
الشروع وقد تقلب العلة من وجه آخر ویسمی قلب التسویة لوجود
معنی القلب فیه اذ السائل قد جعل الوصف بعد ما کان شاهدا علیه
شاهدا له فی التفسیر وهو ضعیف فاسد مثاله ای ما یتحقق فیه هذا

القلب قولهم اي اصحاب الشافعيؒ في ان الشروع في النفل من الصوم والصلوة
غير ملزم حتى لا يجب القضاء بافساده هذه اي العبادة من الصلوة
والصوم النفل عبادة لا يمضي في فاسدها اي لا يجوز اتمامها والمضي
فيها بخلاف الحج فانه يجب بالشروع لان المضي يجب فيه بالفساد فتو
ان لا تلزم تلك العبادة بالشروع كالوضوء لما لم يلزم المضي فيه
لم يلزم بالشروع فيقال لهم لما كان اي الشان كذلك اي كما ذكرتم من
ان ما شرع فيه عبادة لا يمضي في فاسدها فلا يلزم بالشروع وجب
ان يستوي فيه اي فيما شرع فيه من العبادة عمل النذر والشروع كما
استوى عملهما في الوضوء باعتبار انه لا يمضي في فاسده فان الشروع
لما لم يلزمه لم يلزمه النذر وهذا المعنى موجود في المتنازع فيه
لانه لا يمضي في فاسده ايضا فوجب استواؤهما فيه واذا ثبت
استواؤهما والنذر يلزم بالاجماع كان الشروع ملزما ايضا للاستواء
وهذا النوع من القلب ضعيف فاسد من وجوه القلب لانه اي
السائل لما جاء بحكم اخر ليس بمناقض للحكم الاول لان المستدل لم
ينف التسوية بل يدعي عدم اللزوم بالشروع والسائل يدعي التسوية

ذهبت المناقضة التي هي شرط صحة القلب فلم يكن دفعا لدعوى
المستدل فلا يقبل والقائلون به يقولون المنافاة بين الحكمين
بدليل منفصل كاف لصحة القلب وقد وجدت لان ثبوت المساواة
مستلزم لانتفاء دعواه ولان المقصود من الكلام معناه والسائل
وان علق حكم الاستواء بالوصف لكن المقصود من الاستواء في كل
موضع شئ آخر كما قال والاستواء مختلف في المعنى في الفرع والاصل
فان استواء النذر والشروع في الوضوء الذي هو الاصل باعتبار
عدم الالزام اذ لا اثر للنذر والشروع في ايجاب الوضوء واستواؤهما
في النفل الذي هو الفرع باعتبار الالزام والى هذا اشار بقوله ثبوة
اي هو ثبوة اي ثابت من وجه في الفرع وسقوط من وجه على التضاد
اي حال كونهما ثابتين على التضاد وذلك لا اختلاف وكون حكم
الفرع ضد حكم الاصل مبطل للقياس لاستحالة تعدية حكم من الاصل
غير موجود فيه فان كون الشروع ملزما ليس بموجود
في الوضوء فكيف يثبت في الفرع بالقياس

واما المعارضة الخالصة عن المناقضة فنوعان احدهما معارضة

في حكم الفرع بان يذكر السائل علة اخرى توجب خلاف ما توجبه

علة المستدل من غير زيادة وتغير فتمحضت المقابلة وهو اي هذا

النوع صحيح لما فيه اثبات حكم مخالف للاول لعلة اخرى والنوع

الثاني معارضة في علة الاصل بان يذكر علة اخرى في المقيس عليه

لا توجد في الفرع ويسند الحكم اليها معارضا للمعلل في علة الاصل و

ذلك اي هذا النوع باطل لعدم حكمه اي حكم التعليل لان حكمه ليس

الا التعدية فاذا فرضت العلة الاخرى غير متعدية كان التعليل

بها خاليا عن الفائدة فيبطل المعارضة بها هذا اذا كانت تلك

العلة غير متعدية واما اذا كانت متعدية ففساد المعارضة لما

ذكره بقوله ولفساده اي التعليل لو افاد التعليل تعدية لانه

اي النوع الثاني من المعارضة لا اتصال له بموضع النزاع وهو حكم

الفرع الا من حيث انه اي الشان ينعدم بعدم العلة التي ذكرها السائل

فیرای فی الفرع وعدم العلة لا یوجب عدم الحکم ولا یصلح دلیلا علی
عدم الحکم عند عدم حجة اخری فکیف عند وجودها اذ الحکم یجوز
ان یثبت بعلل مختلفة وکل کلام صحیح فی الاصل ای فی نفسه یذکر علی
سبیل المفارقة للجملة صفة کلام واعلم ان المعارضة فی الاصل یسمی بالمفارقة
عند الجمهور کذا فی الشرح فانه یذکره علی سبیل الممانعة المفارقة من
الایرادات الفاسدة التی لا یقبل من السائل فنبه المص بهذا الکلام
علی ایرادها بطریق مقبول کقولهم ای اصحاب الشافعی فی اعتاق
الراهن ای الرهن اذا اعتق العبد المرهون نفذ عتقه عندنا وعند
الشافعی لا ینفذ اذا کان الراهن معسرا ولیس فی الموسر قولان ووجهه
انه ای الاعتاق تصرف یلاقی حق المرتهن بالابطال ای یبطل حقه
فی الرهن بدون رضائه فکان الاعتاق مردودا کالبیع ای کما اذا
باع الراهن المرهون بغیر اذن المرتهن قالوا ای اهل الطرد من اصحابنا
لیس هذا ای الاعتاق کالبیع لانه ای البیع یحتمل الفسخ فیظهر اثر حق
المرتهن فی المنع من النفاذ بخلاف العتق فهذا فرق صحیح فی نفسه
فاسد لصدوره من السائل الذی لیس له ولایة الفرق فلا یقبل منه

والوجه فيه اى في ايراده ان يورد على وجه الممانعة ويقول القياس
لتعدية حكم الاصل دون تغيره ونحن لا نسلم تحقق هذا الشرط
ههنا وذلك لان حكم الاصل وهو البيع وقف اى توقف ما
يحتمل الفسخ بعد الثبوة ويحتمل الرد في الابتداء فان حق
المرتهن لا يمنع انعقاد البيع عليه من الراهن بالاجماع حتى لو
تربص الى ان يذهب حق المرتهن تم البيع كذا في الاسرار وانت
في الفرع اى الاعتاق تبطل اصلا مصدر مؤكد اى ابطالا كليا
ما لا يحتمل الفسخ بعد الثبوة والرد ابتداء فان العبد لو رد
الاعتاق لا يرتد ولو اراده هو والمولى فسخه لا ينفسخ بخلاف
البيع وهذا تغير لحكم الاصل لان الابطال من الاصل كما في
الفرع غير الانعقاد على وجه التوقف كما في الاصل وهو البيع

فصل في الترجيح واذا قامت اى تحققت المعارضة كان

السبيل فيه اي في دفعها الترجيح فانها مالم تندفع لم يثبت دعوى
المعلل ولا يندفع ما دامت مساوية لدليل المعلل في القوة وهو الضمير
يعود الى الترجيح الذي اريد به الحاصل بالمصدر وهذه عبارة
عن فضل اي زيادة احد المثلين على الآخر وصفا وذكر الامام
ابو زيد ان الترجيح اظهار الزيادة لاحد المثلين على الآخر وصفا
ومعنى قوله وصفا كون الترجيح بما لا عبرة له في المعارضة
وكان بمنزلة الوصف للمزيد عليه لا بما يصلح ان يكون اصلا
بالذات ويقوم به المعارضة كرجحان كفتي الميزان فانه عبارة
عن زيادة بعد ثبوت المعادلة بينهما قال الامام السرخسي لا يسمى
زيادة درهم على العشرة في احد الجانبين رجحانا لان المماثلة تقوم
به اصلا ونسمي زيادة الحبة ونحوها رجحانا لان المماثلة لا تقوم
بها عادة واخذوا هذا من قوله عليه السلام للوزان حين اشترى
سراويل بدرهمين اتزن وارجح فانا معاشر الانبياء هكذا فمعنى
ارجح زد عليه فضلا قليلا يكون تابعا بمنزلة الاوصاف كزيادة
الجودة لا قدرا يقصد بالوزن عادة للزوم الربوا في قضاء الديون

حواشی متعلقہ صفحہ ۱۸
۸۵

ولا يجوز اعتبارها هبة لبطلان هبة المشاع حتى قالوا اي عامة
الاصوليين الذاهبين الى ان الترجيح لا يقع بكثرة الادلة لان
الشئ انما يتقوى بصفة توجد في ذاته كعدالة الشاهدين لا
بانضمام مثله اليه كون الشهود اربعة فان شهادة العدلين
راجحة على شهادة المستورين لظهور ما يؤكد معنى الصدق في
شهادتهما واما شهادة الاربع فغير راجحة على شهادة الاثنين
ان القياس الذي عارضه قياس اخر لا يترجح بموافقة قياس
اخر وكذلك الكتاب والحديث فلا يترجح اية بانضمام اخرى
اليها ولا السنة بانضمام اخرى اليها واعلم ان الترجيح انما
يقع بين الدليلين الظنيين لتفاوت الظنيين قوة بخلاف
المعلومين لعدم تفاوتهما قوة وان كانا متفاوتين جلاء وخفاء
ولذا قلنا اذا تعارض النصان القاطعان فلا سبيل الى الترجيح بل
الى النسخ او المصير الى دليل اخر او التوقف وانما يترجح البعض على
البعض من الدلائل لقوة فيه اي في ذلك البعض بان كان احدهما
مفسرا والاخر مجملا او احدهما مشهورا والاخر من الاحاد

ونقل في عن بعض المشائخ ان النصين المتعارضين وان كان لا
يترجح واحد منهما بنص آخر لكنه يترجح بالقياس لان القياس
غير معتبر في مقابلة النص فكان بمنزلة الوصف للنص والاصح
ان احد النصين لا يترجح بالقياس لانه من جنس ما يصلح حجة
بنفسه بطريق الاصالة وان لم يكن حجة في هذا الموضع هذا ما
ذكره الشارح المحقق وذكر في التلويح انهم صرحوا بانه لا عبرة بكثرة
الادلة بل بقوتها حتى لو كان في جانب آية وفي الآخر آيتان او في
جانب حديث وفي الآخر حديثان لا تترك الآية الواحدة والحديث
الواحد بل يصار من الكتاب الى السنة ومن السنة الى القياس
اذ لا ترجيح بالكثرة ويلزم منه ترجيح الآية والسنة على الآيتين
فيما اذا كان الحديث موافقا للآية الواحدة وكذا ترجيح السنة
والقياس على الحديثين وهذا بعيد جدا لانه لو كان باعتبار
تقوي الآية بالسنة وتقوي السنة بالقياس فاذا جاز تقوي الدليل
بما هو دونه فلم لا يجوز تقويته بما هو مثله ثم قال وغاية ما يمكن
ان يقال ان الادنى يجوز ان يصير بمنزلة التابع للاقوى فيترجح

بخلاف المماثل او يقال ان القياس يعتبر متاخرا عن السنة والسنة

عن الكتاب والمتعارضان يتساقطان ويقع العمل بالمتاخر و

الى هذا يشير كلام شمس الائمة السرخسي ثم ان بين كلام الشيخ

وما في التلويح تعارضا ظاهرا وذلك كما علمت من نقل الشارح

قول البعض ان النصين لا يترجح واحد منهما بنص اخر لكنه

يترجح بالقياس ومن القول الاصح انه لا يترجح بالقياس ايضا

لانه من جنس ما يصلح حجة بنفسه فعلم منه ان مرادهم بالمرجح ما

يكون تابعا ويكون خارجا عما يصلح حجة بنفسه لان الحجة بنفسه لا

يعتبر تابعا لحجة اخرى فعلى هذا لم يكن المصير من الكتاب الى السنة

جائز كما في التلويح وكذلك اى كما لا يترجح احد الدليلين بدليل اخر

لا يترجح صاحب الجراحات على صاحب جراحة واحدة حتى اذا جرح

رجل رجلا جراحة واحدة صالحة للقتل خطأ وجرح اخر عشر جراحات

مثلا كذلك ايضا ومات من جميع الجراحات كان الدية عليهما نصفين

وتتحمل عنهما العاقلة ولا يجعل صاحب الجراحات كانه قتله وحده

حتى تكون جميع الدية عليه لان كل جراحة من جراحات صاحب

الجنايات المتعددة علة تامة تصلح معارضة لجراحة صاحب الجناية

الواحدة فلم يصلح وصف الجناية اخرى ولا يقع بها الترجيح وقد

علم مما ذكر سابقا ما به يترجح احد النصين على الآخر والآن شرع

في بيان ما به يقع الترجيح في القياس فقال والذي يقع به

الترجيح في القياس على وجه الصحة اربعة الاول الترجيح بقوة الاثر

اي التاثير بان كان احد القياسين المؤثرين المتعارضين اقوى

تاثيرا من الآخر واما اذا لم يكن لاحدهما مؤثرا فلا يكون حجة فلا تعارض

فلا ترجيح وانما صح هذا الترجيح لان الاثر اي التاثير معنى في الحجة

فان الوصف صار به حجة فمهما قوي اي الوصف كان الاحتجاج به

اولى بفضل في وصف الحجة اي لزيادة فيه على مثال الاستحسان في

معارضة القياس فان القياس وان كان مؤثرا يترجح عليه الاستحسان

لزيادة قوة فيه وكذا عكسه والثاني الترجيح بقوة ثباته اي ثبات الوصف

المؤثر على الحكم المشهود به اي يكون وصف احد القياسين الزم

الحکم المتعلق بہ من وصف القیاس الاخر کقولنا فی مسح الراس انہ مسح

فلا یسن تکرارہ فانہ اثبت ای لہ زیادۃ ثباۃ فی دلالۃ التخفیف ای

دلالۃ علی التخفیف والتخفیف ھو المشھود بہ من قولہم ای اصحاب

الشافعی انہ ای المسح رکن فی دلالۃ التکرار ای فی دلالۃ علی التکرار

فان الرکنیۃ وصف شامل لارکان الوضوء والصلوۃ فارکان الصلوۃ

بتمامہا بالاکمال دون التکرار فلا توجب الرکنیۃ المطلقۃ التکرار

وتکرار السجدۃ لیس من باب التکمیل بل کل سجدۃ رکن علی حدۃ وقد

وجد فی الوضوء ما ھو متکرر ولیس برکن مثل المضمضۃ فانفک

التکرار عن التکرار وجودا وعدما فاما اثر المسح فی التخفیف فلازم

فی کل ما لا یعقل تطہیرا کالتیمم ونحوہ کمسح الخف ومسح الجبیرۃ

واحترز بقولہ فی کل ما لا یعقل تطہیرا عن الاستنجاء بغیر الماء فانہ

مسح قد ورد الشرع بالتکرار فیہ لانہ عقل فیہ معنی التطہیر اذ المقصود منہ

ازالۃ النجاسۃ والتنقیۃ والتکرار یؤثر فیہما والثالث الترجیح بکثرۃ الاصول

بان یشہد لاحد الوصفین اصلان مثلا

وللاخر اصل واحد مثل وصف المسح فی

٩٠

مسئلة التثليث فانه لما شهد بصحة التيمم ومسح الخف ومسح
الجبيرة وغيرها لم يشهد بصحة وصف الركنية الا الغسل فترجح
عليه فهذه العلة باعتبار شهادة الاصول بصحتها صارت قوية في
نفسها فترجحت على الاخرى بها كما اشار اليه بقوله لان في كثرة
الاصول زيادة لزوم الحكم معه اي مع الوصف والاقسام الثلثة
راجعة الى معنى واحد وهو الترجيح بقوة تاثير الوصف الا ان
جهاتها مختلفة فان الترجيح بقوة التاثير بالنظر الى نفس الوصف
وبالثبات بالنظر الى الحكم وبكثرة الاصول بالنظر الى الاصل وهو في
الحقيقة ترجيح للوصف القوي على غير القوي لا الترجيح الاصول
على الاصل وقيل ان الفرق بين الثاني والثالث ان في الثاني اخذ
الترجيح من قوة الوصف وفي هذا القسم اخذ من نظائره كالتيمم و
نحوه وليس هذا كترجيح القياس بالقياس لان ذلك انما لا يجوز
باعتبار ان كل قياس علة على حدة وفيما نحن فيه القياس واحد

والمعنى واحد الا ان اصوله كثيرة والرابع الترجيح بالعدم اى عدم

الحكم عند عدمه اى الوصف فان الوصف الذى يوجد الحكم عند

وجوده ويعدم عند عدمه كان اولى من الذى لا ينعدم الحكم عند عدمه

وهو اى القسم الرابع اضعف من وجوه الترجيح حتى اذا عارض قسم

من الاقسام المذكورة كان راجحا على هذا لان العدم لعدم كونه شيئا

لا يتعلق به حكم اى لا يوجب عدم العلة عدم الحكم ولا وجوده لانه ليس

بشئ فكيف يتعلق الرجحان بالعدم عند عدمه ولما كان مقتضى هذا

عدم صحة الترجيح به كما ذهب اليه البعض والتمسك بهذا فقال الدفعه

لكن الحكم اذا تعلق بوصف ثم عدم الحكم عند عدمه اى الوصف كان اوضح

لصحته حيث دار معه وجودا وعدما واذا تعارضا بالترجيح فاما ان

يقع كل واحد من الترجيحين المتعارضين بمعنى راجع الى الذات

اولا والاخير اما الى الحال فقط اولا بل احدهما الى الحال و

الاخر الى الذات ففى الاولين يطلب الترجيح بقوة فى المعانى

ان امكن والا بقى التعارض وانقطع الترجيح وفى الاخير

كان الرجحان بمعنى راجع الى الذات احق منه اى من الترجيح

بمعنى راجع الى الحال لان الحال في حد ذاتها قائمة بالذات تابعة له
والتابع من حيث انه تابع وقائم بغيره له حكم العدم في حق نفسه لعدم
قيامه بنفسه فهو موجود من وجه دون وجه والذات موجودة من
كل وجه والتبع من حيث انه تبع لا يصلح مبطلا للاصل من حيث انه
اصل وعلى هذا الاصل وهو ان الترجيح بالذات اولى من الترجيح بالحال
قلنا في صوم رمضان انه يتادى بنية قبل انتصاف النهار الشرعي
لانه اي الصوم ركن واحد لا يتجزى صحة وفسادا يتعلق جوازه بالعزيمة
اي النية فاذا وجدت العزيمة في البعض دون البعض تعارضا اي
البعضان البعض الذي وجدت العزيمة فيه والذي لم توجد فيه او
تعارض وجود العزيمة وعدمها فوجودها في البعض يوجب الجواز
في الكل وعدمها في البعض يوجب الفساد في الكل فرجحنا البعض الذي
وجدت العزيمة فيه بالكثرة

اى كثرة الاجزاء التى هى معنى راجع الى الذات وحكمنا بالصحة و

رجح الشافعىؒ البعض الذى لم يوجد فيہ العزيمة فحكم بالفساد احتياطا

فى باب العبادة فتعارض الترجيح الذاتى والترجيح الاحتياطى

فترجيحها اولى لانہ اى الترجيح بالكثرة من باب الوجود اى الذات

فان الكثرة تحصل بانضمام الاجزاء وهى معنى راجع الى الذات ولم

يترجح بالفساد كما ترجح بہ الشافعىؒ احتياطا فى باب العبادات فانہ

اذا اجتمع فيها جهة صحة وجهة فساد ترجح جانب الفساد بالاتفاق

لانہ دليل لقولہ ولم يترجح والضمير يعود الى الترجيح بالفساد اى لان

الترجيح بالفساد ترجيح بمعنى فى الحال فان الفساد امر طارء على الذات

من كل وجہ فيكون من الاحوال والترجيح بالذات مقدم على الترجيح

بالحال وقال صاحب التوضيح ان الشافعىؒ يرجح الفساد على الصحة

بوصف العبادة فان وصف العبادة يوجب الفساد وهى وصف

عارضى لان وصف العبادة الامساك عارض لانہ من حيث الذات ليس

بعبادة بل صار عبادة بجعل الله تعالىٰ وهو امر خارج عن الامساك

ونحن نرجح الصحيح على الفاسد بكون النية واقعة فى اكثر النهار

والترجيح بالكثرة ترجيح بالوصف الذاتي اذ المراد به وصف يقوم بالشيء
بحسب ذاته بالكثير او بحسب بعض اجزائه فالوصف العارضي ما
يقوم بالشيء بحسب امر خارج عنه ويمكن تطبيق المتن بهذا بان
يجعل الباء في قوله بالفساد زائدة ولا يجعل للسببية كما قال فخر الاسلام
بل يرجح الفساد احتياطا **فصل** ثم جملة ما يثبت بالحجج التي مر
ذكرها سابقا على القياس من الكتاب والسنة والاجماع شيئان
خبر لقوله جملة ولا يثبت هذان الشيئان بالقياس عند المص وعامة
المتاخرين بل هو مظهر للحكم وبين الشيئان بقوله الاحكام الشرعية
من الحل والحرمة والجواز والفساد ونحوها وما يتعلق به الاحكام
المشروعة كالعلل والاسباب والشروط ولما كان يرد على هذا
انه لا مناسبة بين الشيئين المذكورين والقياس فباي مناسبة
الحقت الاحكام وما يتعلق به الاحكام بهذا الباب اشار الى دفعه
بقوله دائما اي لا يصح التعليل للقياس

الا بعد معرفة هذه الجملة اى الاحكام وما يتعلق به لان الغرض
من القياس تعدية حكم معلوم ثابت بشرطه وسببه بوصف معلوم
ولا يتحقق ذلك الا بعد معرفة هذه الاشياء فالحقناها اى هذه
الجملة اى بيانها بهذا الباب اى باب القياس ليكون الالحاق
وسيلة الى المعرفة وهى اليه اى الى القياس هذا اذا كانت الصيغة
للمذكر اما اذا كانت للمؤنث فالضمير للمعرفة بعد احكام مصدر احكم
طريق التعليل ببيان اركانه وشرائطه وما يتعلق به وبعد ظرف
للالحاق والوسيلة وان كانت متقدمة على المطلوب لان كون
القياس اصلا ولو من وجه يقتضى تقديمه ليكون الاصول فى صف
واحد اما الاحكام المشروعة فانواع اربعة حقوق الله تعالى خالصة
وحقوق العباد خالصة منصوب على التميز لحق الموجود الثابت

الذي لا ريب في وجوده ومنه السحر حق والعين حق والدين حق و
حق الله تعالى ما يتعلق به النفع العام للعالم فلا يختص به احد وينسب الى
الله تعالى تعظيما والا فهو متعال عن الانتفاع كحرمة الزنا يتعلق
بها عموم النفع من سلامة الانساب وصيانة النفس وارتفاع
السيف بين العشائر بسبب التنازع بين الزناة وحق العبد
ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير فان قلت حرمته ايضا
مما يتعلق به النفع العام وهو صيانة اموال الناس قلنا لم يشرع
لصيانة اموال كلهم والا لم يجز الانتفاع بمال الغير الا برضاء الكل
لتعلق حق الكل بحرمته والحال انه يجوز الانتفاع به برضاء ذلك
الغير المعين وهذا علامة كونه حقا له والاولى ان يقال كل شيء يطلب
به رعاية جانب كونه حقا له تعالى من حيث الامتثال لامره بلا رعاية
جانب العبد فهو حق الله تعالى خالصا وكل شيء يطلب به رعاية جانب العبد

من حيث جلب المنفعة ودفع المضرة بلا رعاية جانب الله تعالى فهو حق العبد
خالصة وكل شيء اشتمل على الامرين فهو ما اجتمع فيه الحقان كما قال

وما اجتمع فيه حقان وحق الله تعالى فيه غالب كحد القذف والدليل على
انه مشتمل على حق العبد انه شرع لصيانة عرضه دفعا للعار ولذا
يشترط فيه الدعوى لقبول الشهادة ولا يبطل بالتقادم وعلى حق
الله تعالى انه شرع زاجرا ولذا يسمى حدا والحدود شرعت زواجر صونا
للعالم عن الفساد الا ان حق الله تعالى فيه غالب ولذا لا يجري فيه
الارث ولا يسقط بالعفو وعند الشافعي حق العبد فيه غالب فيجري
الامران فيه

وما اجتمعا اي الحقان فيه وحق العبد فيه غالب
كالقصاص فانه مشتمل على صيانة النفس ولله تعالى فيها حق الاستعباد
كما ان للعبد فيها حق الاستمتاع ببقائها فكانت العقوبة الواجبة
بسببه مشتملة على صيانة الحقين لكن حق العبد فيه راجح لان
وجوبه بطريق المماثلة وهي تنبئ عن معنى الجبر بقدر الامكان وفيه
معنى المقابلة بالمحل من هذا الوجه وان كان يجب جزاء الفعل في
الاصل لا ضمان المحل حتى يقتل الجماعة بالواحد ولو كان ضمان المحل

كل وجه لم يقتل الجماعة بالواحد واجزية الافعال تجب حقا لله تعالى

وحقوق الله تعالى ثمانية انواع بحكم الاستقراء عبادات خالصة

كالايمان الذي هو اصل الطاعات اذ لا صحة لها بدونه وبعده

الصلوة التي هي عماد الدين ولهذا لم تخل عنها شريعة من الشرائع

شرعت شكرا لنعمة البدن وبعدها الزكوة التي تعلقت بنعمة

المال الذي هو دون النفس ونحوها كالصوم والحج والجهاد و

عقوبات كاملة تامة في كونها عقوبة لا يشوبها معنى اخر كالحدود

لوجوبها بجنايات لا يشوبها معنى الاباحة فاقتضت عقوبة

زاجرة حقا لله تعالى لان حرمتها حقه تعالى وعقوبات قاصرة ولقصور

معنى العقوبة نسميها اجزية فرقا بين الكامل والقاصر وذلك مثل

حرمان الميراث بالقتل اذ لم يحصل به الم ببدنه ولا نقصان بماله

بل فيه حرمان عن تركة المقتول فكان عقوبة قاصرة ولهذا يثبت

بالقتل الخطاء ولو كان كاملا لم يثبت به كالقصاص واذ ليس في حرمانه
نفع المقتول المتعدي عليه كان حقا لله تعالى ولكونه عقوبة لا يثبت في
حق الصبي حتى لو قتل مورثه عمدا او خطأ لا يحرم عن الميراث عندنا
خلافا للشافعي لعدم كونه مخاطبا والخطر يثبت بالخطاب بخلاف
الخاطي العاقل البالغ لان الخطاب متوجه اليه الا انه رفع حكم الخطاء
في بعض المواضع تفضلا ولم يرفع في القتل تعظيما لامر الدم وبخلاف
ما اذا ارتد الصبي حيث يحرم عن الميراث مع انه لا يعاقب بنفسه
على الردة لان الحرمان ليس للردة بل لعدم الاهلية ولهذا لو اسلم يحرم
عن ميراث ابيه الكافر ولما كان الحرمان عقوبة جزاء القتل اي المباشرة
بان يتصل فعله بالمقتول كما يشعر به ترتب الحكم على الفعل حيث قال
عليه السلام لا ميراث للقاتل لم يثبت الحرمان فيما اذا حفر بيرا في غير
ملكه فوقع فيها مورثه او شهد على مورثه بالقتل ثم رجع هو عن
شهادته وحقوق دائرة بين الامرين اي العبادة والعقوبة وهي
الكفارات اما كونها عبادة فلان الشرع امر المكلف بالاداء بنفسه

ولم يفوض اليه اداء شيء من العقوبات مع انها تتأدى بما هو عبادة
محضة كالصوم وفيها معنى العقوبة لانها لم تجب الا جزية الافعال
ولذلك سميت كفارات بمعنى ساترات للذنوب وعبادة فيها
معنى المؤنة فعولة من قولك مانت القوم امانهم اذا تحملت مؤنتهم
اى ثقلهم وقيل مفعلة من الاون وهو الخراج والعدل لانه ثقل على
الانسان او من الاين وهو التعب حتى لا يشترط لها اى لهذه العبادة
وهذا القول تفريع على ان فيها معنى المؤنة كمال الاهلية المشروطة
في العبادة الخالصة لقصور معنى العبادة في هذا القسم وهي صدقة
الفطر فان كونها طهرة للصائم عن اللغو والرفث واشتراط النية
ونحوها في ادائها جهة كونها عبادة ووجوبها على الانسان بسبب
راس الغير كالنفقة جهة كونها مؤنة ولهذا وجبت على الصبي والمجنون
الغنيين عند ابي حنيفة وابي يوسف لكن لما كانت جهات العبادات
فيها كثيرة مثل تسميتها صدقة الفطر واعتبار صفة الغنى و
تعلق وجوبه بالوقت ووجوب صرفه الى مصارف
الزكوة ونحو ذلك كانت

معنى العبادة فيهما رجحا ولهذا قال محمد انهما لا تجب على الصبي والمجنون

اعتبارا لجانب العبادة الراجح ومؤنة فيهما معنى القربة اي العبادة

وهو العشر فان سببه الارض النامية بحقيقة الخارج فباعتبار

تعلقه بالارض كان مؤنة وباعتبار تعلقه بالنماء وباعتبار ان

مصرفه مصرف الزكوة كان عبادة الا ان الارض اصل والنماء وصف

تابع وكذا المحل اي المصرف شرط والشرط تابع فكان معنى المؤنة اصلا

فيه ولهذا اي ولان فيه معنى العبادة لا يبتدء اي لا يوضع العشر

ابتداء على الكافر بسبب ارضه لان معنى العبادة يمنع وصفه على

من ليس باهلها وجاز البقاء اي بقاء العشر عليه اي الكافر عند محمد

حتى لو ملك ذمي ارضا عشرية تبقى عشرية عنده كما كانت لان الاصل

فيه المؤنة للارض كالخراج فيكون الكافر اهلا له لانه من اهل المؤنة

وعند ابي يوسف يضاعف العشر لان الكفر ينافي القربة فلا بد من

تغير العشر والتضعيف تغير الوصف فقط فيكون اسهل من ابطال
العشر ووضع الخراج لما فيه من تغير الاصل والوصف جميعا والتضعيف
في حق الكافر مشروع في الجملة كصدقات بني تغلب وكما يؤخذ من الذمي
على العاشر وعند ابي حنيفة ينقلب خراجا لان العشر لم يشرع الا بوصف
القربة والكفر ينافيها والتضعيف امر ثبت بالاجماع على خلاف
القياس في قوم معين ومؤنة فيها معنى العقوبة وهو الخراج لان
الله تعالى حكم ببقاء هذا العالم الى وقت معلوم وسبب بقائه الارض
لخروج القوت منها فاوجب العشر والخراج عمارة وبقاء لها وبقاءها
بحماية المسلمين لانهم يصونونها عن الاعداء فوجب الخراج للمقاتلة
كفاية لهم والعشر للمحتاجين لانهم يصونونها بالدعاء فكان الصرف
اليهم صرفا الى الارض وانفاقا عليها معنى وهو معنى المؤنة ثم ان في
العشر معنى العبادة كما مر كرامة للمسلمين وفي الخراج معنى العقوبة اهانة

الكافرين لانه متعلق بالارض بصفة التمكن من طلب النماء بالزراعة
والاشتغال بالزراعة مع الاعراض عن الاسلام من صنيع الكفار وعادتهم
فيصلح سببا للعقوبة بخلاف العشر ووضع الخراج على الاراضي منزلة
متضمنة لمعنى العقوبة كوضع الجزية على الرؤس لقوله عليه السلام حين
رأى آلة الزراعة في دار قوم مادخل هذا بيت قوم الا ذلوا والآن
الارض بها اصل والتمكن من الزراعة وصف فيكون الخراج مؤنة
فيها معنى العقوبة ولذلك اى لان الخراج يتضمن معنى العقوبة و
الذل لايبتدئ الخراج على المسلم حتى لواسلم اهل بلدة طوعا وقسمت
الاراضي بين المسلمين لم يوضع الخراج على اراضيهم وجاز البقاء
اى بقاء الخراج عليه اى المسلم حتى لواشترى مسلم من كافر ارض خراج
اواسلم الكافر وله ارض خراج يؤخذ الخراج منه دون العشر لان الخراج
لما تردد بين العقوبة الغير اللائقة بالمسلم وبين المؤنة اللائقة به
لم يصح ابطاله بالشك ولان الاسلام ينافي العقوبة من حيث انه
سبب العزة والكرامة فلا يصلح سببا للهوان الذي هو عقوبة ولا
ينافيها من حيث انه شرعت العقوبة المحضة في حق المسلم كالحدود

والقصاص فقلنا لا يبتدأ الخراج على المسلم عملا بالوجه الاول وجاز بقاؤه عملا بالوجه الثاني اذ البقاء اسهل من الابتداء واما الكفر فينافي القربة فلا يمكن ايجاب العشر على الكافر ابتداء وبقاء عند الشيخين

وحق قائم بنفسه اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة عبد يؤديه بطريق الطاعة او بغيرها وهو خمس الغنائم والمعادن فانه اي الخمس حق وجب اي ثبت لله تعالى لا حق لغيره فيه حال كونه ثابتا بنفسه من غير تعلقه بذمة المكلف بناء على ان الجهاد حقه تعالى فصار المصاب به اي الذي اصيب بالجهاد حقا له اي لله تعالى العظيم كله كما قال الله تعالى ويسئلونك عن الانفال قل الانفال لله

١٠٥

وللرسول لكنه تعالى اوجب اى اثبت اربعة اخماس اى المصاب

للغانمين منه بطريق المنة عليهم منه تعالى من غير ان يستحقوها

بالجهاد لان العبد بعمله لمولاه لا يستحق عليه شيئا فلم يكن الخمس

حقا الزمنا اداؤه طاعة له بل هو اى الخمس حق استبقاه الله تعالى لنفسه

فيتولى السلطان الذى هو نائب الشرع اخذه وقسمته ولهذا اى

لان المصاب حق ثابت بنفسه ولم يجب علينا بطريق الطاعة جوزنا

صرفه اى الخمس الى من استحق اربعة اخماس من الغانمين عند حاجتهم

بخلاف الزكوة والصدقات مما وجبت بطريق الطاعة فانها لا ترد

الى ملاكها بعد الاخذ منهم وحل لبنى هاشم عطف على جوزنا لانه

اى الخمس على هذا التحقيق وهو انه حق ثابت بنفسه من غير ان

يلزمنا اداؤه لم يصر من الاوساخ لان المال انما يصير وسخا بصيرورته

آلة لاداء الواجب ومحلا لانتقال الاثام التى هى بمنزلة الدرن فى البدن

وحقوق العباد خالصة اكثر من ان يحصى نحو ضمان الدية وضمان

التلف والمغصوب وملك المبيع والثمن وملك الطلاق والنكاح
وغير ذلك واما القسم الثاني من التقسيم المذكور في اول الفصل و
هو ما يتعلق به الاحكام المشروعة فاربعة السبب والعلة والشرط
والعلامة السبب لغة اسم لما يتوصل به الى المقصود ومنه سمي الطريق
والباب سببا وهو في الشريعة ما اشار اليه بقوله اما السبب الحقيقي
احترز به عن السبب المجازي كالوقت والشهر والبيت وسائر ما ذكر
في فصل بيان اسباب الشرائع كما يظهر من قوله فما يكون طريقا
للوصول الى الحكم احترز به عن العلامة لانها ليست بطريق اليه بل
هي دالة على الطريق من غير ان يضاف اليه وجوب احترز به عن العلة
ولا وجود احترز به عن الشرط ولا يعقل فيه معاني العلل اي لا يوجد له
تاثير في الحكم بواسطة او بغير واسطة واحترز به عن السبب الذي له
شبهة العلة وعن السبب الذي فيه معنى العلة ثم انه لما توهم منه
ان لا يكون هناك علة اصلا دفعه بقوله لكنه يتخلل بينه اي السبب

وبين الحكم علة صفتها ان لا تضاف الى السبب فهذا هو السبب الحقيقي
عند المصنف وفخر الاسلام واتباعهما وذلك اى السبب الحقيقي مثل دلالة
السارق اضافة المصدر الى المفعول على مال انسان ليسرقه فالدلالة
لكونها سببا محضا اذ هي طريق الوصول الى المقصود وقد تخلل بينها
وبينه علة غير مضافة الى السبب وهو الفعل الذي يباشره المدلول
باختياره لم يضمن بها الدال شيئا ودلالة المحرم انسانا على صيد انما
يوجب الضمان لان الامن الملتزم بالاحرام يزول بالدلالة فان
الامن ببعده عن اعين الناس وقد زال بالدلالة وايجاب الضمان
على الساعي الى السلطان الجائر مع كونه سببا محضا على ما ذهب اليه
بعض المشائخ بغلبة السعاة مخالف للاصول ولكن لو رأى القاضي
تضمين السعاة لم ذلك لان الموضع موضع الاجتهاد فان اضيفت
العلة الى السبب صار للسبب حكم العلة حتى اضيف الحكم اليه وذلك

السبب الذی لہ حکم العلۃ مثل قود الدابۃ وسوقها وهو ای کل واحد

من القود والسوق سبب لما يتلف بها ای بالدابۃ ای بوطیها لانه

طریق الوصول الی الاتلاف غير موضوع له وقد تخلل بينه وبين الحکم

فعل الدابۃ لکنه ای کل واحد ليس بمجرد السبب بل سبب فيه معنی العلۃ

لان السوق والقود يحملان الدابۃ علی الذهاب کرها فعلها مضاف

الی المکره فیما یرجع الی بدل المحل فاما فیما یرجع الی جزاء المباشرة فلا حتی

لا يحرم عن الميراث فاما اليمين بالله تعالی فسمی سببا للکفارة مجازا

وکذلک ای مثل اليمين بالله تعالی اليمين بغيره تعالی وهو تعليق الطلاق و

العتاق بالشرط فانه سمی سببا للجزاء مجازا ايضا لانهما سببان حقيقة

لان ادنی درجات السبب ان يكون طريقا الی وصول الحکم واليمين

مطلقا ليست کذلک فانها تنعقد لغرض البر وهو يتحقق المحلوف عليه

فعلا او ترکا وذلک ای البر والذی عقد اليمين له قط لا يكون

109

طريقا للكفارة ولا للجزاء نشر على ترتيب اللف وذلك لان الحنث

الموجب للكفارة او الجزاء يمنع البر فكيف يكون طريقا للبر وانما

قال ادنى درجات السبب ذلك لان السبب قد يكون علة او في

معناها ففيه مع كونه طريقا نوع تأثير فعدم وجوده ههنا ظاهر

وان كانت السببية الحقيقية لا توجد في هذين القسمين كما علمت

لكنه اي المذكور من اليمين والتعليق يحتمل ان يؤل اي يفضي اليه

اي الحكم تسمى سببا مجازا باعتبار ما يؤل اليه وهذا البيان عندنا

وعند الشافعي جعله اي المذكور من اليمين والتعليق سببا هو في

معنى العلة فانه الموجب للامرين المذكورين عند وجود الشرط والحنث

فكانا سببين في الحال لا علة لتأخر الحكم لكن كل واحد في معنى العلة

لانه المؤثر عند احدهما وقد مر بالتفصيل وعندنا لهذا المجاز اي تسميته

المعلق بالشرط سببا لها شبهة الحقيقة اي جهة حقيقة السببية حكما
اي من حيث الحكم خلاف للزفر ويتبين ذلك الخلاف في مسئلة
التنجيز وهو التعجيل بالطلاق بعد التعليق به مثلا هل يبطل التنجيز
التعليق ام لا فعنده لا لانه ليس للمعلق شبهة السببية بوجه اذ لابد
للسبب وشبهته من محل ينعقد فيه كالسبب الحسي والتعليق لحلول
بين المعلق والمحل يقطع السببية بالكلية كالترس اذا حال بين الرامي و
المرمى اليه فلا يحتاج الى المحل بل يكفيه احتمال حدوث المحلية وهو ثابت
لاحتمال عودها اليه بعد زوج اخر وهو في الحال يمين ومحلها ذمة الحالف
فيبقى ببقائها ولا يبطل بتنجيز الثلث وعندنا يبطل اي يبطل التنجيز
التعليق حتى لو عادت المطلقة بالثلث اليه بعد زوج اخر ثم وجد
الشرط لا يقع شئ لان اليمين مطلقا شرعت للبر البر تحقق المحلوف عليه
من الفعل او الترك فلم يكن بد من ان يصير البر مضمونا بالجزاء

علىٰ معنى انه لو فات البر يلزم الجزاء في اليمين بغير الله تعالى والكفارة

في اليمين بالله تعالى واذا صار البر مضمونا بالجزاء في اليمين بغير الله تعالى

فصار لما ضمن به البر للحال شبهة الوجوب الضمير المجرور راجع الى

الموصول والباء للسببية والبر فاعل ضمن واللام في للحال بمعنى في

والوجوب بمعنى الايجاب اي صار للشيء الذي ضمن البر بسببه و

هو التعليق شبهة كونه ايجابا للجزاء في الحال فصار كأن قوله انت

طالق ان فعلت كذا ايجاب الطلاق في الحال والاظهر ان الباء صلة

الضمان والمراد بالوجوب الثبوت اي صار لما ضمن به البر وهو الطلاق

والعتاق ونحوهما شبهة الثبوت في الحال قبل فوات البر كذا في الشرح

كالمغصوب مضمون بالقيمة على معنى انه تلزمه القيمة عند فوات

المغصوب فيكون للغصب حال قيام العين اى المغصوب اشبهة
ايجاب القيمة حتى صح الابراء عن القيمة والرهن والكفالة بها حتى
وجب على الكفيل رد العين حال بقائها ودفع القيمة حال هلاكها ولو
لم يكن لها شبهة ثبوت بوجه لما صحت هذه الاحكام كما لا يصح قبل
الغصب واذا كان الامر كذلك اى ثبوت شبهة السببية للمعلق قبل
وجود الشرط لم تبق الشبهة اى شبهة السببية الا فى محل اى السبب
كالحقيقة اى حقيقة السبب لا يستغنى عن المحل لان شبهة الشئ
لا يثبت فيما لا يثبت فيه حقيقة لان الشبهة دلالة الدليل مع تخلف
المدلول للمانع ولا يدل دليل على ثبوت شئ فى غير محل الا ترى ان شبهة
النكاح لا يثبت فى الرجال وشبهة البيع لا يثبت فى الحر والميتة فاذا
فات المحل بالتنجيز بطل التعليق لان التعليق يثبت بصفة وهى
ان يكون للمعلق شبهة الوجوب قبل وجود الشرط فاذا بطلت تلك
الشبهة لفوات المحل لم يبق التعليق لان الشئ اذا ثبت بصفة فى الشرع

لا یبقی بدون تلک الصفة بخلاف تعلیق الطلاق بالملک جواب عن

قوله فروع من ان بقاء التعلیق لا یحتاج الی بقاء المحل فانه لو قال

للمطلقة بالثلث ان تزوجتک فانت طالق صح فلما صح ابتداء

التعلیق بدون المحل فلان یبقی بدونه اولی وتقریر الجواب ان بین

المسئلتین فرقا فانه یصح التعلیق فی مطلقة الثلث وان عدم المحل

لان ذلک الشرط وهو النکاح الذی علق به الطلاق فی حکم

العلل لان ملک الطلاق یستفاد بالنکاح فکان بمنزلة علة العلة

له فکان له شبهة العلة وتعلیق الحکم بحقیقة العلة یبطل حقیقة

الایجاب لعدم الفائدة حتی لو قال لعبده ان اعتقتک فانت حر کان

باطلا فالتعلیق بشبهة العلة یبطل شبهة الایجاب اعتبارا للشبهة

بالحقیقة ولا یبطل اصل التعلیق لان الشبهة لا تقاوم الحقیقة فصار

ذلک ای کون هذا الشرط فی حکم العلل معارضا لهذه الشبهة السابقة

علیه ای علی تحقق الشرط یعنی ان اصل التعلیق یقتضی شبهة وقوع

الجزاء وکون الشرط فی معنی العلة یقتضی عدم ثبوتها فتعارضا

فسقط تحقق الشبهة فلم یشترط قیام المحل بل یبقی التعلیق مطلقا

مجرداً عن الشبهة ومحلية الحالف لانه يمين محضة فيبقى لبقائها
واما العلة فهي في اللغة اسم للعارض ومنه تسمية المرض بالعلة وفي
الشرع ما اشار اليه بقوله فهي في الشريعة عبارة عما يضاف اليه وجوب
الحكم اي ثبوته اي يكون وجوب الحكم بوجوده بخلاف الشرط فان
وجوده يكون عند وجوده ولا يكون بوجوده كالطلاق المعلق بالدخول
مثلا يوجد بقوله انت طالق واما الدخول الذي هو شرط فيوجد
عنده الطلاق لا به فيكون هذا القيد احترازا عن الشرط ابتداء
احترازيه عن السبب والعلامة وعلة العلة فان المراد بالثبوت ابتداء الثبوت
بلا واسطة وبهذه الامور لا يثبت الحكم بلا واسطة ثم ان العمدة هي
الاضافة بلا واسطة حتى ان الاضافة بلا واسطة لا ينافي ثبوت
الواسطة في الواقع فانه يقال قتل فلان بالرمي مع تحقق
الواسطة واعلم ان لفظ العلة

يطلق على معان بحسب الاشتراك او المجاز في البعض على ما اختاره
فخر الاسلام فقسموا ما يطلق عليه اسم العلة الى سبعة اقسام وتوضيحه
انهم اعتبروا في حقيقة العلة ثلثة امور كونها موضوعة لموجبها و
اضافة الحكم الموجب اليها وتاثيرها فيه وحصوله معها معية زمانية
وسموها بالاعتبار الاول العلة اسما لان اسم العلة في الشريعة عبارة
عما يضاف اليه وجود الحكم على ما عرفت فاذا وجد الايجاب والاضافة
في الشئ استحق ان يطلق عليه اسم العلة وبالثاني العلة معنى لان العلة
علة لمعنى التاثير وهو موجود ههنا وبالثالث العلة حكما لان حكم
العلة ولازمها استعقاب الحكم ما لم يمنع عنه مانع وهو متحقق ههنا
فباعتبار حصول الامور الثلثة اعني العلة اسما ومعنى وحكما كلها او
بعضها يصير الاقسام سبعة لانه ان اجتمع الكل فواحد والا فان اجتمع
اثنان فثلثة وان لم يجتمع بل يوجد واحد فثلثة ايضا وقد جعل فخر الاسلام
الاقسام السبعة هكذا العلة اسما ومعنى وحكما والعلة اسما فقط والعلة
اسما وحكما فقط والعلة التي تشبه الاسباب

والوصف الذي يشبه العلل والعلة معنى وحكما لا اسما والعلة اسما ومعنى
لا حكما واهمل التصريح بالعلة معنى فقط وبالعلة حكما فقط لكن هذه
الاقسام داخلة فيما ذكرنا من الاقسام لان العلة التي لها شبه بالاسباب
غير خارجة عنها لانها اما علة اسما ومعنى كالايجاب المضاف كما سيأتي
او علة معنى لا اسما وحكما كعلة العلة لكن باعتبار شبهه بالاسباب
الذي قد يخلو القسمان اعني العلة اسما ومعنى فقط والعلة معنى فقط عنه
يجوز ان يجعل قسما آخر وذلك اي ما يضاف اليه الخ مثل البيع للملك
والنكاح للحل والقتل للقصاص فان كل واحد يثبت بكل واحد منهم
ابتداء بلا واسطة وليس من صفة العلة الحقيقية وهي التي اجتمع فيها
الامور المذكورة تقدمها على الحكم زمانا وان وجد رتبة بل الواجب
اقترانهما اي العلة والحكم معا زمانا وهذا مذهب المحققين وفي هو اشارة
الى رد ما قال البعض من ابي بكر محمد بن الفضل وغيره من ان العلل الشرعية

يجوز تراخي الحكم عنها وذلك اي وجوب اقترانهما كاقتران
الاستطاعة مع الفعل عندنا اي عند اهل السنة والجماعة فيلزم ان
يكون الحكم كذلك في جميع العلل عند من التزم مذهبهم وجعل الشارح
المحقق قوله عندنا متعلقا بقوله بل الواجب اي الواجب عندنا كذلك
كما ان الواجب في الاستطاعة والفعل الاقتران عند جميع اهل
السنة فاذا تراخي الحكم عن العلة لمانع كما في البيع الموقوف بان باع
مال الغير بدون اذنه والبيع بشرط الخيار كان الذي تراخي حكمه علة
اسما ومعنى لا حكما لانفكاكه عنه ولا لتكونه اي الذي تراخي حكمه
او كل واحد من البيعين علة لا سببا كما يتوهم العكس من التاخير ان
المانع للحكم وهو حق المالك والخيار اذا زال وجب الحكم به اي ثبت
الحكم للمشتري بالذي تراخي حكمه او بواحد من البيعين من الاصل
اي من اول الامر لا بارتفاع المانع حتى يستحق اي المبيع المشتري بزوائده
المتصلة والمنفصلة جميعا فثبت ما ادعيناه وكذلك اي مثل ما ذكر من
البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار عقد الاجارة فانها علة لملك المنفعة
والاجرة لوضعها له والحكم يضاف اليه فيكون علة اسما ولتاثيره في

اثباته الحكم للملك يكون علة معنى لا حكما لعدم حصول المعلول
لانه وارد على المنافع المعدومة التي توجد في مدة الاجارة والمعدوم
ليس بمحل للملك ولهذا اي لكونه علة اسما ومعنى صح تعجيل الاجرة
قبل الوجوب وصح اشتراط التعجيل كما صح اداء الزكوة قبل الحول واداء
الصوم من المسافر لوجود العلة اسما ومعنى فهذا التفريع لبيان كونه
علة ومن التشبيه شبه الاسباب لما فيه اي في عقد الاجارة من
معنى الاضافة الى وقت مستقبل لانه وان صح في الحال باضافته الى
العين التي هي محل المنفعة لكنه في حق ملك المنفعة بمنزلة المضاف الى
زمان وجودها حتى كانه ينعقد وقت وجود المنفعة ليقترن الانعقاد
بالاستيفاء واضافة الانعقاد الى زمان سيوجد يوجب عدم العلية
في الحال وكون الايجاب والقبول مفضيا الى الحكم بواسطة انعقادهما

١٢٠

فی حق الحکم عند وجود المنفعة یورث المشابهة بالاسباب وهذا
بخلاف البیع الموقوف والبیع بشرط الخیار فان انعقادهما فی الحال
لقیام المعقود علیه حالة العقد فلم یحتج فیهما الی اثبات معنی الاضافة
فلم یثبت لهما شبه بالاسباب فاسند الحکم فیهما الی زمان الایجاب
وفیما نحن فیه اقتصر علی زمان وجود المنفعة حتی لا یسند حکمه
ای عقد الاجارة الی وقت العقد لان اقامة العین مقام المنفعة
فی حق صحة الایجاب دون الحکم بل العقد فی حق المعقود علیه بمنزلة
المضاف الی معدوم سیوجد وکذلک ای مثل عقد الاجارة کل ایجاب
مضاف الی وقت کالطلاق المضاف الی وقت فانه علة اسما لکونه
موضوعا للحکم المضاف الیه ومعنی لتاثیره فیه لا حکما لتاخره عنه
الی الزمان المضاف الیه لکنه یشبه الاسباب فلو اضیف النذر بالصوم
الی وقت یجوز تعجیله وهذا عندهما خلافا لمحمد وزفر وکذلک
ای مثل کل ایجاب الخ نصاب الزکوة فانه عندنا فی اول الحول علة اسما
لانه ای النصاب وضع له ای لایجاب الزکوة شرعا لاضافة الزکوة
الیه ومعنی لکونه ای النصاب مؤثرا فی حکمه وهو الوجوب

لان الغناء يوجب المواساة اى الاحسان الى الفقير وليس بعلة حكما
لتاخر وجوب الزكوة عنه كما يرشد اليه قوله لكنه اى النصاب جعل
علة بصفة النماء فتراخى الحكم الى زمان وجود النماء واقيم الحول مقامه
ليكون ممكنا من الاستنماء فلما تراخى حكمه اى حكم النصاب وهو
الوجوب الى حولان الحول اشبه النصاب قبل وجود صفة النماء الى
حولان الحول الاسباب لما ذكره بقوله الا ترى انه اى الشان انما
يتراخى حكمه عن اصل النصاب الى ما ليس بحادث به اى بالنصاب
وهو النماء فان النماء الحقيقى وهو اللبن والنسل والسمن فى السائمة
وزيادة المال فى التجارة والنماء الحكمى وهو حولان الحول لا يثبتان
بالنصاب بل الاول بالسوم والسفاد والثانى بكثرة رغبات الناس و
تغير الاسعار الحادث بخلق الله تعالى واذا لم يكن النماء حادثا بالنصاب
وقد تعلق الحكم بالنماء تاكد الانفصال بين النصاب والحكم
فقوى شبهه بالسبب وبقوله الى ما ليس بحادث به احتراز عن
مثل الرمى فانه علة للجرح وان توقف على وصوله الى المرمى اليه
الا ان الواسطة ههنا حادثة بالرمى فلم يثبت له شبهة بالاسباب

في حق الحكم والى ما هو شبيه بالعلل عطف على الى ما ليس بحادث
بتوضيحه لكون النصاب مشابها بالاسباب بوجه آخر وحاصله
ان الحكم تراخي الى النماء الشبيه بالعلل وليس بعلة حقيقة حتى لو
كان كذلك كان النصاب سببا محضا اما مشابهته بالعلل فلان
النماء الذي هو فضل على الغنى يوجب المواساة كاصل الغنى و
يثبت به اليسر فكان له اثر في وجوب الزكوة واما ان النماء ليس بعلة
حقيقة فلما سيتضح لك من قوله ولما كان الحكم متراخيا الى وصف
قائم بالمال لا يستقل بنفسه ويظهر منه ان النماء لا يصلح ان يكون
تمام العلة بل تمام العلة هو المال النامي اشبه النصاب العلل اذ لو
لم يكن الحكم متراخيا كان النصاب علة من غير مشابهته ولو كان
متراخيا الى ما هو علة حقيقة لكان النصاب سببا حقيقيا اذ السبب
الحقيقي ان يتراخى الحكم عنه الى ما هو مستقل بنفسه غير مضاف
الى السبب فعلم منه انه اذا تراخى الحكم الى ما هو شبيه بالعلل كان
له شبهة بالاسباب اعتبار الشبهة بالحقيقة كما عرفت وعلم مما
ذكر مشابهته بالعلل ايضا وكان هذا الشبه اي شبه العلة غالبا لان

النصاب صار اى شبه العلة له من جهة نفسه وشبه السبب من جهة

توقف الحكم على النماء الذى هو وصف تابع له كما قال والنماء وصف

تابع له فيترجح الشبه الذى يثبت له من جهة نفسه لاصالته على

الشبه الذى يثبت لجهة وصف وسيظهر لك فائدة هذه المقدمة

ومن حكمه اى حكم النصاب الذى بيّنا انه علة يشبه الاسباب انه

اى الشان لا يظهر وجوب الزكوة فى اول الحول قطعاً النفى ناظر الى القيد

وهو قطعاً اى لا يظهر الوجوب بطريق القطع بل بطريق الجواز

وان وجد اصل العلة لفوات الوصف بخلاف ما ذكرنا من البيوع

فان لعلة بركنها ووصفها موجودة ثمه الا ان حق المالك فى التعليق

بالشرط يمنعان ثبوت الحكم فعند زوال المانع يثبت الحكم من اول الايجاب

كما عرفت ولما اشبه النصاب العلل وكان ذلك اى شبه العلل فيه اصلا

كان الوجوب اى وجوب الزكوة ثابتا من الاصل فى التقدير لان النماء

لقيامه بالنصاب متى يثبت يستند الى اصل النصاب وصار من اول

الحول متصفا بانه حولى كرجل يعيش مائة سنة يكون الموصوف

بهذا البقاء هو ذلك الوليد بعينه واذا استند الوصف اليه استند

الحكم وهو الوجوب لٰكن لم يفض حتى يصح التعجيل قبل تمام الحول لوجود
اصل العلة لكنه اي المعجل من الزكوة يصير زكوة بعد الحول فعلم
ضعف ما قال مالك من انه ليس للنصاب قبل تمام الحول حكم العلة
بل كونه ناميا بالحول بمنزلة الوصف الاخر من علة ذات وصفين
فلا يجوز التعجيل وما قاله الشافعي من ان النصاب قبل الحول علة تامة
لوجوب الزكوة ليس فيها شبه الاسباب بل الحول اجل اخر وصف
المطالبة عن صاحب المال تيسيرا وكذلك اي مثل النصاب مرض
الموت فانه علة لتغير الاحكام من التبرعات فيما هو حق الوارث
حتى يبطل تبرعه بما زاد على الثلث اسما لانه وضع في الشرع للتغير
من الاطلاق الى الحجر ومعنى لانه مؤثر في الحجر عن التصرفات فيما
يتعلق به حق الوارث الا ان حكمه وهو الحجر عن التصرفات يثبت
به اي بالمرض لا بالفعل بل بوصف الاتصال اي اتصال المرض بالموت
فاشبه المرض الاسباب من هذا الوجه وهو ان الحكم توقف على

ام اخر كتوقف وجوب الزكوة على النماء وهو اى المرض علة لتغير
الاحكام في الحقيقة وفائدة هذه المقدمة التنبيه على ما ذكر اولا بانه
ليس من قبيل الاسباب بل من قبيل العلل وهذا هو المراد من قوله في
الحقيقة لان المرض علة حقيقة اذ ليست العلة الحقيقية الا ما يكون
علة اسما ومعنى وحكما والمرض ليس كذلك وقال في المنار وهي اي العلل
سبعة اقسام علة اسما ومعنى وحكما وقال في كشف المنار وهو الحقيقة
في هذا الباب وهكذا في غيره وهذا اى المرض اشبه بالعلل من النصاب
لان الموت الذي تراخى حكم اليه حادث بالمرض فان ترادف الآلام التي
تحدث بمرض مفض الى الموت فكان بمنزلة علة العلة بخلاف النصاب
كما عرفت وكذلك اى مثل ما ذكر من النصاب في غيره شراء القريب فانه
علة للعتق شبيهة بالاسباب وذلك لان علة الحكم اذا اضيفت الى
علة اخرى كان الحكم مضافا الى الاولى بواسطة الثانية فكانت الاولى
بمنزلة العلة التي توجب الحكم بوصف هو قائم بالعلة فكان الحكم
يضاف الى العلة دون الصفة فههنا ايضا يضاف الى العلة دون الواسطة
فمن حيث ان العلة الاخيرة بحكمها تضاف الى الاولى كانت الاولى علة

ومن حيث انها لا توجب الحكم الا بواسطة اخذت شبها بالسبب فشراء
القريب علة للعتق لكن بواسطة هي من موجبات الشراء وهو الملك
فيصير العتق مضافا الى الشراء بواسطة الملك فكان الشراء علة يشبه
السبب لتخلل الواسطة التي هي من موجباته كالرمي فانه علة للقتل
لكنه شبه بالسبب من حيث انه يوجب تحرك السهم ومضيه في
الهواء ونفوذه في المقص بالرمي وذلك هو المؤثر في زهوق الروح
والحكم متراخي عن الرمي الى وجود هذه الوسائط حتى لم يجب
القصاص بمجرد الرمي لان هذه الوسائط لما كانت من موجبات الرمي
كانت الرمي علة لاسباب حتى وجب القصاص على الرامي ولم تصر هذه
الوسائط شبهة في القصاص كذا في الشرح ثم ان المص لم يصرح في
شراء القريب انه علة اسما ومعنى لا حكما كما صرح في غيره العلل وان جعله
من امثلة هذا القسم ولكن فخر الاسلام لم يصرح ههنا وصرح به
ثمه وجعله من امثلة هذا القسم والظاهر انه من قبيل ما اجتمعت فيه
الامور الثلثة لوجود الاضافة والتاثير والمقارنة وليس من قبيل
العلة اسما ومعنى لا حكما لان الحكم غير متراخ وانما يشابه الاسباب

لتوسط العلة فعلى هذا بين العلة اسما ومعنى لا حكما وبين العلة التي
يشبه الاسباب عموم وخصوص من وجه كذا في التوضيح وقد رضي
به صاحب التلويح والتحقيق انه من امثلة العلة اسما ومعنى لا حكما
لان شراء القريب بشرط الخيار قد نفى عن الحكم وهذا القدر كان
في جعله من امثلته وانما لم يصرح به لانه قد لا ينفك عنه والحاصل ان
الشراء من حيث هو لا يوجب الاتصال بالحكم بل ان اتصل الملك بالشراء
اتصل الحكم به ايضا والا فلا وقد رعى الامام فخر الاسلام الجانبين بالبيان
مرة والسكوت عنه في محل اخرى واذا تعلق الحكم بوصفين مؤثرين
احترز به عما اذا كان احدهما مؤثرا فانه هو العلة والاخر شرط كان
اخرهما وجودا علة حكما لان الحكم يضاف اليه اي الى الاخر لرجحانه
على الاول بسبب الوجود اي وجود الحكم عنده اي الاخر ومن ههنا
علم ضعف ما قيل انهم اعتبروا في حقيقة العلة ثلثة امور اضافة الحكم
اليها وتاثيرها فيه وحصوله معها في الزمان وسموها باعتبار الاول

العلة اسما لان الاضافة ههنا متحققة وليس ما اضيف اليه الحكم بعلة

اسما وكذا ما قيل فی کشف المنار من تعليل عدم كونه علة اسما بان الحكم

يضاف اليهما فلم يتم نصاب العلة باحدهما ولهذا اضفنا على الاضافة

فيما سبق من كونها موضوعة لموجبها ومعنى لانه اى الوصف الاخر

مؤثر فيه اى الحكم لا اسما لان العلة تتم بالوصفين جميعا فلا يطلق

اسم العلة على احدهما حقيقة وللوصف الاول شبهة العلل لكونه

مؤثرا فی الحكم ولكونه احد ركنى العلة كالثانى وهو اختيار فخر الاسلام

وقال القاضی ابو زيد وشمس الائمة ان وجود بعض ما يتم علة بانضمام

الاخر كاحد شطرى البيع واحد وصفى علة الربوا من الاسباب

المحضة حتى قلنا ان حرمة النساء بفتح النون يثبت باحد وصفى علة

الربوا وهما الجنس والقدر حتى لو اسلم قوهيا فی قوهيين لا يجوز

لوجود الجنس ولو اسلم شعيرا فی حنطة لا يجوز ايضا لوجود القدر و

ذلك لان ربوا النسيئة شبهة الفضل فان للنقد مزية على النسيئة

فيثبت الربوا بشبهة العلة لان الشبهة فی باب الحرمات ملحقة

بالحقيقة وانما لم يحرم حقيقة الفضل به

١٢٩

لان الحكم يثبت بقدر علته فالحقيقة بالحقيقة والشبهة بالشبهة والاصل في ذلك انه عليه السلام نهى عن الربوا والريبة لا يقال لو ثبت حرمة الفضل بشبهة العلة لزم توزيع الحكم على اجزاء العلة وهو باطل لانا نقول ثبوة حرمة النسيئة باحد الوصفين باعتبار انه علة تامة لشبوتها لا باعتبار التوزيع اذ التوزيع ان يثبت باحد الوصفين بعض حرمة الفضل وليس كذلك كذا في الشرح والسفر علة للرخصة الثابت به اسما لان الرخصة تنسب اليه في الشرع يقال رخصة السفر الافطار والقصر وحكما لان الرخصة تثبت متصلة به حتى اذا جاوز بيوت المصر قصر الصلوة لا معنى لان الرخصة تعلقت بالمشقة حقيقة دون السفر فان المؤثر في ايجاب الرخصة التي بناها على اليسر هي المشقة لان الرخصة اضيفت الى السفر دون حقيقة المشقة لانها امر باطن تتفاوت احوال الناس فيه فلا يمكن الوقوف على حقيقته والى هذا اشار بقوله لكن السبب اى سبب المشقة وهو السفر اقيم مقامها اى المشقة تيسيرا فلذلك دار الحكم مع السفر وجودا وعدما

ولما انتهى الكلام الى اقامة الشيء مقام غيره شرع في بيانه فقال واقامة
الشيء مقام غيره نوعان احدهما اقامة السبب الداعي الى الشيء مقام
المدعو اليه كما في السفر والمرض والثاني اقامة الدليل مقام المدلول و
الفرق بينهما ان السبب لا يخلو عن تاثير له في المسبب وافضاء اليه
والدليل يخلو عن ذلك بل يحصل به العلم بالمدلول كما في الخبر عن
المحبة فانه اقيم مقام المحبة في جواب قوله لامرأته ان احببتني فانت
طالق بقولها احببتك لان اخبارها دليل على وجودها فاقيم مقام
المدلول ولكنه مقتصر على المجلس وكما في الطهر الخالي عن
الجماع فانه اقيم مقام الحاجة الى الطلاق في اباحة الطلاق
فان الطلاق امر محظور في الاصل لما فيه من قطع النكاح
المسنون ولكن المحظور قد يجوز للضرورة فشرع الطلاق

١٢١

للحاجة اليه ثم الحاجة امر مبطن اقيم دليلها وهو الاقدام على الطلاق
في زمان تجدد الرغبة اليها وهو الطهر الخالي عن الجماع مقام
حقيقتها واما الشرط فهو في اللغة العلامة ومنه اشراط الساعة اي
علاماتها فان قيل اشراط الساعة جمع شرط بالتحريك وهو العلامة
كذا ذكره الجوهري واما جمع الشرط بالسكون فشروط اجيب عنه
بان الاشتراك في حروف البناء يوجب الاشتراك في المعنى فهو
في الشريعة عبارة عما يضاف الحكم اليه وجودا عنده اي يوجد الحكم
عند وجوده لا وجوبا به كما في العلة فالطلاق المعلق بدخول الدار
في قوله ان دخلت الدار فانت طالق يوجد بقوله انت طالق
فيكون علة للطلاق لكن عند وجود دخول الدار لا به اي بدخولها
فلا يكون الدخول علة بل شرطا وهو على خمسة اقسام شرط محض و
شرط له حكم العلل وشرط له حكم الاسباب وشرط اسما لا حكما فيكون
مجازا في الباب وشرط بمعنى العلامة الخالصة كذا ذكره

فخر الاسلام ولو لم تجعل العلامة الخالصة من اقسام كان الاقسام اربعة ووجه الضبط حينئذ ان وجود الحكم ان لم يكن مضافا اليه فهو الرابع كاول الشرطين الذين علق بهما الحكم وان كان فان تخلل بينه وبين الحكم فعل فاعل مختار غير منسوب اليه وكان غير متصل بالحكم كحل قيد العبد فهو الثالث والا فان لم يعارضه علة تصلح اضافة الحكم اليها فهو الثاني كشق الزق الذي فيه مائع وان عارضه فهو الاول كدخول الدار في المثال المذكور والى

القسم الثاني اشار بقوله وقد يقام الشرط مقام العلة كحفر البير في الطريق الذي لا يملكه وهذا هو شرط للتلف في الحقيقة فالحفر شرط لا يعارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها وكل شرط كذلك صلح لان يقام مقام العلة خلفا عنها ويضاف الحكم اليه وان لم يكن مؤثرا لان للشرط لوجود الحكم عنده شبها بالعلة وعلل الشرع امارات حقيقة كالشروط فجاز ان يخلف الشرط العلة في حق الاضافة عند تعذر الاضافة اليها لان الثقل علة للسقوط في البير والمشي سبب محض مفض اليه وليس بعلة لانه غير موضوع له

بل الثقل علة سواء وجد السقوط بالمشي او يقطع السقف الذي نام
عليه من تحته مثلا لكن الارض كانت مسكة للماشي الواقع في
البئر عن الوقوع مانعة عمل الثقل الذي هو العلة اي كون الثقل علة
وان كان يوهم ان يثبت الحكم به سواء مر بالبئر ولا لان امساك
الارض له مانع عن عمله فصار الحفر ازالة للمانع وازالة المانع
شرط فثبت ان الحفر شرط والشرط من حيث هو لا يضاف اليه
الحكم بل الى العلة لكن العلة ههنا ليست بصالحة لاضافة الحكم
اليها لان الثقل امر طبعي ثابت بخلق الله تعالى ولا تعدي فيه فلا
يصلح لاضافة ضمان العدوان اليه والمشي مباح بلا شبهة يعني
كان ينبغي ان يضاف الى المشي الذي هو سبب بعد تعذر
الاضافة الى العلة لانه اقرب الى العلة من الشرط الا ان المشي مباح
بلا شبهة فلم يصلح ان يجعل علة بواسطة الثقل لان الواجب ضمان
الجناية فلا يمكن بدونها فتعذر الاضافة اليه ايضا فيقام الشرط

الموصوف بالتعدي وهو حفر البير في الطريق الغير المملوكة
مقام العلة في اضافة الضمان اليه خلفا عن العلة عند تعذر
الاضافة اليها بالشبهة العلة والى هذا اشار بقوله فاذا لم يعارض
الشرط ما هو علة بان كانت صالحة لاضافة الحكم اليها كما سياتي
وللشرط شبه بالعلل لما يتعلق به اي بالشرط من الوجود اي وجود
الحكم عنده وهو بيان للموصول اقيم الشرط مقام العلة في ضمان
النفس والاموال جميعا فيما اذا تلف نفس بوقوعها في البير
او شئ اخر واما في حق حرمان الميراث ووجوب الكفارة فلا
لانهما يتعلقان بالمباشرة ولم يوجد واعلم انه ذكر الشيخ المحقق
ناقلا عن المبسوط واذا حفر الرجل بيرا في دار لا يملكها بغير اذن
صاحبها فهو ضامن لما وقع فيه لانه متعد بالحفر في ملك الغير
كما هو متعد بالحفر في الطريق فاطلاق هذه الرواية يدل على ان
الضمان على الحافر سواء كان المشي تعديا او لم يكن فعلى هذا لم
يكن قوله والمشي مباح احترازا عن شئ بل كان لزيادة تقرير او

بیان لصلاحیة الشرط للعلیة وتمام التفصیل فی الشرح فلیرجع الیه هذا
اذا لم تکن العلة صالحة لاضافة الحکم واما اذا کانت العلة صالحة
لاضافة الحکم الیها لم یکن الشرط فی حکم العلة لعدم الحاجة الی اثبات
الخلافة لان العلة اصل فی الاضافة لکونها مؤثرة فی الایجاب فلا
یجوز ان یتجاوز الاضافة مع وجود الاصل الی شبهه وهذا اذا اجتمع
علة حکم مع الشرط لتلك العلة کما اذا اوقع نفسه فی البیر لا یجب
الضمان علی الحافر لصلاحیة العلة لاضافة التلف الیها واما اذا اجتمع
شرط علة مع علة اخری فالحکم یضاف الیهما کمن جرح انسانا فوقع
فی بیر حفرها غیره علی قارعة الطریق ومات یکون الدیة علیهما لان
الحفر شرط علة اخری وهی الثقل دون علة الجرح کذا نقل الشیخ المحقق
عن بعض الشروح وهذا ای لما ذکرنا من ان الحکم لا یضاف الی الشرط
عند صلاحیة العلة قلنا ان شهود الشرط والیمین بان شهد فریق
لامرأة قبل الدخول بها بتعلیق الزوج طلاقها بدخول الدار مثلا ثم شهد
فریق اخر بوجود الشرط اذا رجعوا ای الفریقان المذکوران جمیعا
بعد الحکم ای حکم القاضی بوقوع الطلاق ولزوم نصف المهر

ان الضمان اى ضمان نصف المهر على شهود اليمين اى التعليق
خاصة وقوله ان الضمان خبر لقوله ان شهود الشرط لانهم اى شهود
اليمين شهود العلة لاثباتهم قول الزوج انت طالق وهو علة صالحة
لاضافة الطلاق اليها فلم تجز اضافته الى الشرط فلم يضمن شهود
وكذلك اى كسقوط اعتبار الشرط عند صلاحية العلة للاضافة
سقوط السبب اذا اجتمع العلة الصالحة للاضافة والسبب فانهما
اذا اجتمعا سقط حكم السبب كشهود التخيير والاختيار اذا اجتمعوا
في الطلاق بان شهد فريق بان الزوج قال لامرأته قبل الدخول بها
في المجلس الفلاني اختاري نفسك وشهد آخران بانها اختارت
نفسها في ذلك المجلس والعتاق بان شهد فريق بان المولى قال لعبده
في المجلس الفلاني انت حر ان شئت وشهد آخرون بان العبد قال في
ذلك المجلس قد شئت ثم رجعوا جميعا بعد الحكم بالطلاق والعتاق
فقلنا ان الضمان اى ضمان نصف المهر وضمان العبد على شهود
الاختيار خاصة لانه اى الاختيار هو العلة فان لزوم المهر وفوات
مالية العبد يحصلان به لا بالتخيير والتخيير سبب لانه طريق

مفض الیہ فکان الحکم مضافا الی العلۃ دون السبب فلم یضمن شہود

السبب شیئا کما لا یضمن شہود الشرط شیئا وعلی ہذا ای علی ان الحکم

لا یضاف الی الشرط عند معارضۃ ما یصلح علۃ قلنا اذا اختلف الولی

ای ولی الہالک لو اقع فی البیر والحافر فقال الحافر انہ ای الہالک اسقط

نفسہ وفی ہذہ الصورۃ لا ضمان علی الحافر لصلاحیۃ العلۃ الاضافۃ

الیہا لوجود الجنایۃ منہ فینسب التلف الیہ علی ما ہو الاصل وقال ولیہ

انہ سقط فی البیر فہلک کان القول قولہ ای الحافر استحسانا والقیاس ان

یکون القول قول الولی وہو قول ابی یوسف اولا لان الظاہر شاہد للولی

اذ الانسان لا یلقی نفسہ عمدا عادۃ لانہ ای الحافر یتمسک بما ہو الاصل

وہو ای الاصل صلاحیۃ العلۃ للحکم ای الاضافۃ الیہا وینکر خلافہ الشرط

وہی امر ضروری فکان القول قولہ ولان الظاہر حجۃ للدفع لا للاثبات والولی

یحتاج الی استحقاق الدیۃ علی عاقلۃ الحافر فلا یکفیہ التمسک بالظاہر

بل یحتاج الی اقامۃ البینۃ بخلاف ما اذا ادعی الجارح الموت بسبب اٰخر

حیث لا یصدق لانہ ای الجارح صاحب العلۃ اذ الجرح علۃ موجبۃ

للضمان فعند وجود العلۃ لا یقبل قولہ فی العارض المسقط من غیر حجۃ

فكان القول قول المولى لتمسكه بالاصل وعلى هذا اى على ان العلة اذا
صلحت للاضافة لا يضاف الحكم الى الشرط والسبب قلنا اذا حل انسان
قيد عبد لغيره حتى ابق لم يضمن الحال قيمة العبد بالاتفاق ان كان
العبد عاقلا وان كان مجنونا ففيه خلاف محمد رح لان حله شرط فى
الحقيقة فانه ازال المانع من الاباق فيكون شرطا وقد اعترض عليه
فعل الابق الذى هو علة التلف وهو فعل فاعل مختار صالح للاضافة
فيمتنع اضافته الى الشرط وله اى لهذا الشرط حكم السبب الخالص
لما انه اى الشرط سبق الاباق الذى هو علة التلف فالسبب اى
السبب الحقيقى مما يتقدم على العلة لان ما هو مفض الى الشئ و
وسيلة اليه لابد من ان يكون سابقا عليه والشرط مما يتاخر الشرط
الحقيقى المحض ما يتاخر وجوده عن وجود صورة العلة وان كان
يتقدم على انعقادها كما فى تعليق الطلاق فان قوله انت طالق او
انت حر هو الذى ينعقد علة عند وجود الشرط ووجوده تكلما
سابق على وجود الشرط ثم هو سبب محض هذه المقدمة لبيان انه
فى حكم السبب واما بيان انه فى حكم السبب الخالص فلما ذكره بقوله

وقد اعترض عليه اى على الشرط ما هو علة قائمة بنفسها غير حادثة
بالشرط وهو حل قيد العبد بل هو حادث باختيار صحيح فانقطع به
نسبته عن الشرط من كل وجه فكان بمنزلة السبب الخالص لا السبب
الذى فيه معنى العلة لان ذلك عبارة عما كانت العلة مضافة اليه
وحادثة به كقود الدابة وههنا ليس كذلك كما عرفت فكان التلف
مضافا الى ما اعترض من العلة دون ما سبق من الشرط بخلاف ما
اذا ابق بالامر حيث يضمن الامر بالاباق لان الامر بالاباق استعمال
له فاذا اتصل به الاباق يصير غاصبا باستعماله فكان هذا اى حل
القيد كارسال من ارسل دابته فى الطريق فجالت الدابة يمنة ويسرة
ثم سارت فاصابت شيئا حيث لم يضمن المرسل لان حكم ارساله
قد انقطع بالجولان ثم انها انشأت سيرا باختيارها الا ان لا يكون
لها طريق غير الذى اخذت فيه فانه يكون ضامنا بمنزلة السائق لها
واحترز بقوله يمنة ويسرة عما اذا اصابت وجهها شيئا فانه يضمن
المرسل الا ان المرسل صاحب سبب فى الاصل وهذا صاحب شرط
جعل سببا فيه استدراك عما يفهم من التشبيه من كونهما من جنس واحد

وهذا لان الارسال ليس بازالة للمانع لان الدابة لم تقيد لئلا تتلف
شيئا فلا يكون فيه معنى الشرط واما الحل فازالة للمانع لان العبد انما قيد
لئلا يابق قال ابو حنيفة وابو يوسف على هذا الاصل في حق من
فتح باب قفص فيه طير فطار الطير في فور الفتح انه اي الفاتح لا يضمن
لان هذا الفتح شرط لانه ازالة للمانع الطيران جرى مجرى السبب لما
قلنا ان الشرط اذا تقدم كان له حكم السبب وقد اعترض عليه اي
على الشرط فعل الفاعل المختار وهو الطير فبقي الاول وهو الفتح سببا
محضا اي شرطا في معنى السبب الخالص فلم يجعل التلف مضافا اليه
اي الفتح بل قصر على الخروج بخلاف السقوط في البير حيث يضاف
التلف الى الشرط ولم يقتصر على العلة لانه اي الساقط لا اختيار له
في السقوط حتى لو سقط نفسه في البير هدر دمه لان ما اعترض
على الشرط وهو الالقاء علة صالحة لاضافة الحكم اليه لصدوره
عن مختار على وجه القصد اليه فانقطع به نسبة
الحكم عن الشرط وقال محمد اذا طار الطير في فور الفتح يضمن الفاتح

لان فعل الطير هذه شرعا واما العلامة ففي اللغة الامارة وفي الشرع

ما قال فما يعرف الوجود اي وجود الحكم من غير ان يتعلق به

وجوب الحكم ولا وجوده فتكون العلامة دليلا على ظهور الحكم عند

وجودها وقد تسمى العلامة شرطا مجازا وذلك المسمى بالشرط مثل

الاحصان في باب الزنا فانه في الحقيقة علامة وليس بشرط عند

صاحب التقويم وبعض المتاخرين فانه اي الاحصان اذا ثبت و

وجد كان معرفا لحكم الزنا وهو الرجم بدون ان يتوقف انعقاد

الزنا علة له عليه فانه لو وجد بعد الزنا لا يثبت بوجوده الحكم والى

هذا اشار بقوله فاما ان يوجد الزنا بصورته ويتوقف انعقاده

اى الزنا علة على وجود الاحصان فلا ولو كان شرطا لكان كذلك و
معلوم ان الاحصان ليس بعلة ولا سبب لانه ليس بطريق مفض اليه
فلا يكون الرجم مضافا اليه وجودا ووجوبا وعامة المتقدمين والمتاخرين
من الاصوليين والفقهاء سموا الاحصان شرطا لوجوب الرجم لا
علامة لان شرط الشيء ما يتوقف عليه وجوده والاحصان كذلك
لان وجوب الرجم بالزنا يتوقف على وجود الاحصان وما ذكر في اثبات
كونه علامة وليس بشرط ممنوع ولهذا اى لان الاحصان علامة
وليس بشرط حقيقي لم يضمن شهود الاحصان اذا رجعوا بحال اى
سواء رجعوا مع شهود الزنا او رجعوا وحدهم قبل القضاء او بعده
لان العلامة ليست بصالحة لخلافة من العلة اصلا لما ذكرنا من انه
لا يتعلق بها وجوب ولا وجود فلا يجوز اضافة الحكم اليها بوجه
بخلاف الشرط فانه صالح للخلافة وان لم يصلح للخلافة ههنا فان

١٤٣

الاحصان مع كونه شرطا عند المتقدمين غير صالح للاضافة لان
الاحصان من الخصال الحميدة فيستحيل اضافة الحل الذي هو عقوبة
اليه **فصل** لما فرغ من خطابات الشرع شرع فيما يثبت به الخطاب
وهو العقل فقال اختلفوا الناس في العقل اهو من العلل الموجبة ام لا
فقالت المعتزلة العقل علة موجبة لما استحسنه مثل معرفة الصانع
وشكره وحرمة لما استقبحه مثل الجهل به على القطع والثبات فوق
العلل الشرعية لانه موجب بذاته من غير ان يجري فيه تبديل وهي
امارات يجري فيها التبديل والنسخ قال الشيخ المحقق ولا يعني بالوجوب
والحرمة انه يستحق الثواب بفعله والعقاب بتركه لانهما لا يعرفان
الا بالسمع بل المراد منهما انه يثبت في العقل نوع ترجيح للاتيان بما
حسنه ونوع ترجيح للامتناع عما قبحه بحيث لا يحكم العقل ان الفعل
والترك فيهما سواء بل يعقل ضرورة ان الاتيان بما حسنه يوجب
نوع مدحة والامتناع عنه يوجب نوع ملامة والامتناع عما قبحه
يوجب العكس هذا ما اشير اليه في الكفاية فلم يجوزوا ان يثبت
بدليل الشرع ما لا يدركه العقل حتى

انكروا الرؤية لانها لا بد لها من جهة ومسافة وكيفية للمرئي وبدون
هذه الامور مما لا يهتدى العقل اليه فلا يجوزون ورود النص مثبتا
لها ثم اعلم ان المعتزلة قائلون بان حسن بعض الافعال وقبحه ضروري
كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وحسن بعضها وقبحه
نظري كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار ومنها لا يدرك
حسنه وقبحه الا بالشرع كحسن صوم اخر يوم رمضان وقبح صوم
اول يوم شوال فانه مما لا سبيل للعقل اليه لكن الشرع اذا ورد كشف
عن حسن وقبح ذاتيين او يقبحه حتى انكروا ان تكون القبائح
بارادة الله تعالى لان اضافتها اليه مما يقبحه العقل وجعلوا الخطاب
خطابات الشرع متوجها بنفس العقل لانه اصل بنفسه وقالوا هذا
بيان لجعلوا لا عذر لمن عقل صغيرا كان العاقل او كبيرا في الوقف

اى التوقف عن الخطاب اى طلب الحق وترك الايمان وان لم يبلغه
الدعوة فكان الصبى العاقل ومن نشأ فى شاهق الجبل اذا ماتا لا على
الايمان معذبين بالنار وقالت الاشعرية لا عبرة بالعقل اصلاً فى
معرفة حسن الشئ وقبحه دون السمع ومن اعتقد الشرك ولم تبلغه
الدعوة فهو معذور والقول الصحيح فى الباب اى باب العقل ان العقل
معتبر لاثبات الاهلية اى اهلية الخطاب اذ هو لا يفهم بدونه و
خطاب من لا يفهم قبيح فليس العقل مهدرا بالكلية كما قالت الاشعرية
وليس معتبرا بحيث يكون موجبا بنفسه كما قالت المعتزلة حتى نقول
فيمن لا تبلغه الدعوة انه غير مكلف بمجرد العقل واذا لم يعتقد ايمانا
ولا كفرا كان معذورا واذا كفر كان من اهل النار بلا مرهين لامرين
وهو اى العقل نور فى بدن الآدمى ومحله منه اما رأسه او قلبه والنور
هو الظاهر المظهر والعقل كذلك للبصيرة التى هى عين الباطن كالشمس
والضوء للعين الظاهرة يضئ به اى بذلك النور طريق يبتدء به
اى بذلك الطريق من حيث من محل ينتهى اليه اى الى ذلك المحل
درك الحواس فيبدئ اى يظهر المطلوب للقلب فيدركه اى المطلوب

حواشی متعلقہ صفحہ ۱۴۶

۱۴۷

اللہم اغفر لکاتبہ ولوالدیہ ولمن سعی ونظر فیہ ولجمیع المومنین والمومنات والمسلمین والمسلمات برحمتک یا ارحم الراحمین

القلب بتامله بتوفيق الله تعالى لا بايجابه بذاته اى ابتداء عمل القلب بنور

العقل من حيث ينتهى اليه درك الحواس فان بداية المعقولات نهاية

المحسوسات فان الانسان اذا ابصر شيئا يتضح له طريق الاستدلال

بنور العقل فاذا الى بناء رفيع وانتهى بصره اليه يدرك بنور عقله ان

له بانيا ذا حياة وقدرة وعلم وهو اى العقل فى الملك الباطن كالشمس

فى عالم الملكوت اى الملك والتاء للمبالغة الظاهرة اذا بزغت اى

طلعت وبدا شعاعها ووضح الطريق كانت العين مدركة بشعاعها

اى بنورها من غيران يوجب الشمس رؤية تلك الاشياء وما اى

ليس بالعقل كفاية بحال فى وجوب الاستدلال وحصول المعرفة ولهذا

اى لانه لا كفاية بمجرد العقل قلنا ان الصبى العاقل غير مكلف بالايمان

لكن لو امن يصح ايمانه اعتبار الاصل العقل فجعلنا مجرد العقل كافيا

للصحة وشرطنا الانضمام للوجوب حتى اذا عقلت المراهقة اى

المرأة التى قرب بلوغها وهى تحت مسلم وهى بين ابوين مسلمين

١٤٨

هذا بيان لاسلامها الحكمي بوجه واستوصفت الايمان فلم تصف
الاسلام اي لم تقدر على توصيفه لم تجعل تلك المراهقة مرتدة ولم تبن
من زوجها ولو بلغت كذلك اي غير واصفة اي غير قادرة على
الوصف لبانت من زوجها فثبت ان الصبي غير مكلف بالايمان
والا لكان الجواب في الصورتين واحدا وهذا بخلاف ما ذكرت
فانها تبين وكذلك اي مثل ما قلنا في الصبي نقول في البالغ الذي
لم تبلغه الدعوة انه اي ذلك البالغ غير مكلف بالايمان بمجرد العقل
وانه اي الذي لم تبلغه الدعوة اذا لم يصف ايمانا ولا كفرا ولم يعتقد
على شيء منهما كان معذورا اذا لم يمهل لدرك العواقب واذا اعانه
الله تعالى بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم يكن معذورا وان لم تبلغه
الدعوة لان الامهال وادراك مدة التأمل بمنزلة دعوة الرسول
في التنبيه فلا يكون معذورا على نحو ما قال ابو حنيفة يعني اقامة
الامهال وادراك زمان التأمل مقام بلوغ الدعوة ههنا

على مثل قوله في السفيه اذا بلغ خمسا وعشرين سنة لم يمنع ماله منه وان لم يؤنس منه رشد مع ان دفع المال اليه متعلق بايناس الرشد بالنص لانه اى السفيه قد استوفى في هذه المدة مدة التجربة والامتحان لانه لما استوفى هذه المدة فلابد له ان يستفيد رشدا بالتجربة غالبا لان هذه المدة مدة توهم صيرورة الرجل جدا ومن صار فرعه اصلا فقد تناهى في الاصالة فلابد من ان يزداد به رشدا فتقام هذه المدة مقام الرشد والشرط رشد نكرة وقد وجد اما تحقيقا او تقديرا بالاستيفاء فيجب دفع المال اليه فكذلك ههنا بعد مضي مدة التامل لابد ان يصير العاقل عارفا بربه مؤمنا بخالقه فاذا لم تحصل له المعرفة كان ذلك لاستخفافه بالحجة كما يكون بعد دعوة الرسول فلا يكون معذورا وليس على الحد اى التعيين في هذا الباب اى في ان العقل موجب بنفسه او غير موجب اصلا دليل قاطع

يعتمد عليه ويحكم به لا عقلي ولا نقلي فمن جعل العقل حجة موجبة بنفسه

بحيث يمتنع ورود الشرع بخلافه فلا دليل له يعتمد عليه ومن الغلاة

اي العقل من كل وجه وهم الاشعرية فلا دليل قاطع لهم فيه وهو مذهب

الشافعي فانه قال في قوم لم تبلغهم الدعوة اذا قتلوا اي قتلهم المسلمون

ضمنوا اي المسلمين دماءهم فجعل الشافعي كفرهم عفوا حيث جعلهم

كالمسلمين في الضمان ولا يضمنون عندنا وان كان قتلهم حراما قبل

الدعوة لانا لا نجعلهم كفرهم عفوا بحال وذلك اشارة الى عدم الدليل

على القولين لانه اي من الغي لا يجد في الشرع دليلا يدل على ان العقل

غير معتبر للاهلية فانتفى الدليل الشرعي واذا انتفى فهو انما يلغيه بلا لم

الاجتهاد والعقل فيناقض مذهبه لانه اثبت بالعقل ان العقل ليس بحجة

وبهذا المذكور تم الرد على القول الثاني وان العقل لا ينفك عن الهوى

فلا يصلح ان يكون حجة بنفسه بحال وهذا رد على القول الاول فثبت بما

ذكرنا انه لا الغاء للعقل بالكلية وانه لا استقلال له بل امر بين الامرين
وهو تحقق الاهلية به دون الايجاب والالغاء فهذه المسئلة بيننا
وبين الاشعرية والمعتزلة كمسئلة خلق الافعال بين اهل السنة و
الجماعة وبين المعتزلة والجبرية باعتبار التوسط واختيار امر بين
التفويض المطلق والجبر المطلق واذا ثبت ان العقل من صفات الاهلية
اي يصير به اهلا فلابد من بيانها فاراد بيانها بقوله قلنا ان الكلام
في هذا اي في بيان الاهلية ينقسم على قسمين الاهلية والامور المعترضة
عليها اي على الاهلية **فصل** في بيان الاهلية اهلية الانسان للشيء
عبارة عن صلاحيته لصدور ذلك الشيء منه وهي في الشرع عبارة عن
صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه والاهلية نوعان اهلية
الوجوب واهلية الاداء اما اهلية الوجوب فبناء على قيام الذمة اي
انما ثبت بوجود ذمة صالحة لانها محل الوجوب والذمة في اللغة العهد

لانه نقض يوجب الذم وفي الشرع عبارة عن وصف يصير به

الانسان اهلا لماله وعليه فان الآدمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب

له وعليه باجماع الفقهاء وانما ثبت له الذمة بناء على العهد الماضي الذي

بينه بقوله قال الله تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم

الآية فانه اخبار عن عهد جرى بينه تعالى وبين بني آدم وعن اقرارهم

بوحدانيته تعالى والاشهاد عليهم دليل على انهم يواخذون بموجب

اقرارهم من اداء حقوق العبودية فلابد لهم من وصف يكون بني آدم

به اهلا للوجوب عليهم فثبت لهم الذمة بالمعنى اللغوي والشرعي ثم

ان الآية عند الجمهور محمولة على ظاهرها وقال الشيخ ابو منصور وجماعة

من المحققين انها من باب التخييل والتاويل قال الشيخ فعلى هذا يكون

اخذ الميثاق ثابتا بالسنة دون الآية

١٥٢

والجنين قبل الانفصال اى انفصاله عن الام هو جزء منها من وجه لانتقاله بانتقالها وقراره بقرارها كسائر اعضائها ولهذا يقرض بالمقراض عنها عند الولادة وايضاً يعتق بعتقها ويرق باسترقاقها دون وجه اٰخر لكونه نفسا ذا ة حيوة مُعِدّ للانفصال فصيرورته نفسا برأسه فلم يكن له ذمة مطلقة اى كاملة حتى صلح اى الجنين لان يجب له الحق من العتق والارث والوصية والنسب ولم يجب عليه اى لا يصلح لان يجب عليه الحق حتى لو اشترى الولى له شيئا لا يجب عليه الثمن واذا انفصل عن الام بالولادة وظهرت له ذمة مطلقة لصيرورته نفسا من كل وجه كان اى صار اهلا للوجوب له وعليه ولما كان المعلوم من هذا ان يلزم ان يجب عليه الحقوق بجملتها كما يجب على البالغ قال الله فعم غير ان الوجوب اى نفسه غير مقصود بنفسه بل المقصود منه حكمه وهو الاداء بالاختيار ليتحقق الابتلاء فجاز ان يبطل الوجوب بان لا يثبت فى حقه اصلا لعدم حكمه وهو الاداء وغرضه وهو الابتلاء فان الصبى لعجزه وضعف بنيته لا يتصور الاداء منه بالاختيار الذى به الابتلاء كما ينعدم الوجوب لعدم محله

كبيع الحر واعتاق البهيمة فكل ما يمكن اداؤه يجب وما لا يمكن فلا
يجب وفيه تنبيه على انه ينتفي الوجوب في حق الصبي وعليه المحققون
وذهب القاضي ابو زيد وغيره الى وجوب حقوق الله تعالى جميعا على
الصبي ثم سقوطها بعذر الصبا لدفع الحرج ولهذا اى لان الوجوب
يبطل لعدم حكمه لم يجب على الكافر شيء من الشرائع التي هي الطاعات
لما لم يكن اى لعدم كونه اهلا لثواب الآخرة لا خلاف في انه اهل
لاحكام لا يراد بها وجه الله تعالى مثل المعاملات والعقوبات لانه
اهل لادائها اذ المطلوب من المعاملات مصالح الدنيا وهو اليق
بها ومن العقوبات الانزجار وهو مطلوب من الكافر ولا خلاف
في انه يؤخذ بترك اعتقاد الشرائع لانه كفر منه فيعاقب عليه فاما
وجوب الاداء في احكام الدنيا فمذهب العراقيين من اصحابنا ان
الاداء واجب عليه وهو مذهب الشافعي واهل الحديث وقال عامة
مشائخ ما وراء النهر انهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط من

العبادات وفائدة الخلاف لا تظهر في احكام الدنيا فانهم ان ادّوها
حالة الكفر لا تكون معتبرة بالاتفاق ولو اسلموا لا يجب عليهم
القضاء بالاجماع وانما تظهر في حق الآخرة فانهم يعاقبون بترك
العبادات زيادة عقوبة عند الفريق الاول وعند الفريق الثاني
لا يعاقبون بتركها كذا في الميزان وغيره وهو الموافق لما في اصول
الشافعية من ان تكليفهم بالفروع انما هو لتعذيبهم بتركها كما
يعذبون بترك الاصول ولما توهم من عدم كونه اهلا للثواب
الآخرة ان لا يجب عليهم الايمان ايضاً دفعه بقوله ولزمه اي الكافر
الايمان لما كان اي لكونه اهلا لاداء وجوب اي ثبوت حكمه وهو
ما وعد الله تعالى للمؤمنين ولم يجب على الصبي الايمان قبل ان يعقل
الصبي لعدم اهلية الاداء لعدم العقل واذا عقل الصبي واحتمل
الاداء اي اداء الايمان قلنا بوجوب اصل الايمان عليه دون وجوب
ادائه لان الوجوب يتعلق بالاسباب وصلاحية الذمة وهي موجودة
والاداء لا يجب عليه لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر
النوم والاغماء حتى صح الاداء من غير تكليف اي من غير ان يكون

مخاطب به فكان اداؤه فرضا لانه في نفسه غير متنوع بين فرض و
نفل ولهذا لا يلزمه تجديد الاقرار بعد البلوغ كالمسافر يؤدي الجمعة
مع ان اداؤها لا يجب عليه لكنه اذا ادى يقع من الفرض هذا مختار
القاضي ابي زيد وشمس الائمة واتباعهما وقال شمس الائمة السرخسي
الاصح ان الوجوب غير ثابت في حق الصبي وان عقل واما اهلية
الاداء فنوعان هذا عطف على قوله اما اهلية الوجوب نوع كامل
ونوع قاصر اعلم ان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهي
بالعقل وقدرة العمل به وهي بالبدن والاهلية الكاملة عبارة عن
بلوغ القدرتين الى اقصى درجات الكمال وهو المراد بالاعتدال في
لسان الشرع والقاصرة على خلافه فهو اما عدم بلوغهما الى الكمال
او عدم بلوغ احدهما كما يشير اليه بقوله اما النوع القاصر منهما فيثبت
بقدرة البدن اذا كانت القدرة قاصرة قبل البلوغ هذا اشارة الى
اول القسمين واشار الى ثانيهما بقوله وكذلك بعد البلوغ فيمن كان
معتوها لانه بمنزلة الصبي المميز لانه اي المعتوه عاقل لم يعتدل عقله
وتبتنى على الاهلية القاصرة صحة الاداء من غير لزوم عهدة وعلى

الكاملة وجوب الاداء وتوجه الخطاب عليه لدفع الحرج ثم ان وقت
الاعتدال متفاوتة في افراد الانسان لا يمكن دركه الا بحرج عظيم
فاقام الشرع البلوغ مقام الاعتدال العقول غالبا عنده تيسيرا
على العباد وعلى هذا اي على ان صحة الاداء تبتني على الاهلية القاصرة
قلنا انه اي الشان صح من الصبي العاقل الاسلام في احكام الدنيا
والاخرة وصح ما يتمحض منفعة من التصرفات كقبول الهبة وعند
الشافعي لا يصح ايمانه في احكام الدنيا حتى يرث اباه الكافر بعد الاسلام
ولا تبين امرأته المشركة منه لان احكام الدنيا دائرة بين النفع والضرر
وهذا منقوض بحكم اسلامه بتبعية احد ابويه وصح منه اي الصبي
اداء العبادات البدنية من غير عهدة ولزوم مضي وضمان بل بطريق
التطوع لان ذلك نفع محض ليعتاد اداءها فلا يكون مشقة بعد

البلوغ فيتمكن الصبي برأي الولي اي باجازته واذنه ما يتردد اي تصرفا
مترددا بين النفع والضرر كالبيع ونحوه كالاجارة وذلك اي كونه
مالكا لهذه التصرفات باعتبار ان نقصان رأيه ينجبر برأي وليه
فاندفع توهم الضرر لنقصان عقله فصار الصبي كالبالغ حينئذ وذلك
اي كونه بمنزلة البالغ في قول ابي حنيفة الا ترى انه اي ابا حنيفة
صحح بيعه من الاجانب بغبن فاحش قال ينفذ بيعه من الاجانب كما
ينفذ من غيره من البالغين خلافا لصاحبيه فان عندهما لا يصح بالغبن
الفاحش ورده اي ابو حنيفة بيعه او تصرفه مطلقا مع الولي بغبن
فاحش في رواية اعتبار الشبهة النيابة اي لشبهة ان الصبي نائب الولي
لانه اصيل من وجه دون وجه لان له اصل الفعل دون وصفه وكماله
وينجبر برأي الولي فثبت شبهة النيابة في تصرفه نظرا الى الوصف
فاعتبرت شبهة النيابة في موضع التهمة وهو بيع الصبي من الولي
كان الولي يبيع من نفسه مال الصبي بالغبن الفاحش ويصح في رواية
لما قلنا انه يصير كالبالغ وعلى هذا التقدير يكون قوله ورده مصدرا مضافا

وهو جواب لدخل مقدر وعلى هذا اى على ان ما فيه احتمال الضرر لا
يتملك الصبي بنفسه ويتملكه باذن الولي قلنا في الصبي المحجور عليه اذا
توكل اى قبل الوكالة لم تلزمه العهدة اى الاحكام المتعلقة بالوكالة من
تسليم المبيع والثمن ونحوهما لان في الزامها ضررا وباذن الولي تلزمه
لما عرفت من ان قصور رأيه ينجبر برأي الولي فصار اهلا لها وانما
اعتبر عبارة قبول الوكالة حيث حكم بصحتها وان لم تلزمه العهدة
دون عبارة اداء الشهادة وان كان فيه نفعا لان مبنى ادائها على
الولاية ولا ولاية للصبي وفي تصحيح العبارة من اعظم المنافع فكان في تصحيحها
نفعاله واما اذا اوصى الصبي بشيء من اعمال البر التقييد به لكونه موضع
الخلاف بطلت وصيته عندنا خلافا للشافعي وان كان فيه اى الايصاء
نفع ظاهر للصبي والمتصلة متعلقة بقوله بطلت وفيه اشارة الى ما تمسك
به الشافعي ودليلنا قوله لان الارث شرع نفعا محضا للمورث

قال النبی علیہ السلام لسعد لأن تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم
عالة يتكففون الناس اى يمدون كفا فهم سائلون ثم بين كون
الارث نفعا بقوله الا ترى انه اى الارث شرع فى حق الصبى ولو لم
يكن فيه نفع لما شرع فى حقه واشار الى جواب ما تمسك الشافعیؒ به
بقوله وفى الانتقال عنه اى عن الارث الى الايصاء الذى فيه نفع فى
الاخرة وفيه ضرر ايضا من حيث انه ازالة للملك بطريق التبرع ترك
الافضل اى الذى هو الارث الذى هو نفع محض لا محالة وهو ضرر
ايضا فلا يكون مشروعا فى حقه ولما توهم منه انه لو كان ضررا ينبغى ان
لا يكون مشروعا فى حق البالغ ايضا اشار الى دفعه بقوله الا انه اى الايصاء
مشروع فى حق البالغ لان اهليته كاملة فيجوز شرعية المضار فى حقه
كما شرع له اى للبالغ الطلاق والعتاق والهبة والقرض والصدقة و
لم يشرع ذلك المذكور من الامور فى حق الصبى ولم يملك ذلك الضرر
عليه اى الصبى غيره كالولى ما خلا القرض اى الاقراض فانه وان كان
فيه تبعيد الموجود وتحصيل المفقود لكن يملكه القاضى

بوقوع الامن عن التوی بسبب ولایة القضاء لامکان تحصیله من غیر
حاجة الی دعوی وشهادة فکان مصونا عن التلف فوق صیانة العین
واما الردة من الصبی العاقل فلا تحتمل العفو فی احکام الآخرة اتفاقا
بیننا وبین الشافعی وفی احکام الدنیا ایضا عند ابی حنیفة ومحمد لان
ما یلزمه ای الصبی من احکام الدنیا کحرمان المیراث وکلمة من بیان
لما عندهما خلافا لابی یوسف والشافعی فانما یلزمه حکما لصحته ای
الارتداد لا قصدا الیه یعنی لزوم هذه الامور من ضرورة الحکم
بصحة الارتداد لانها من لوازمه فلم یصح العفو عن مثله ای مثل
الارتداد ومثله عبارة عن امر عظیم لا یحتمل العفو بوجه ای لا یصح
العفو عن مثل ذلک الامر بواسطة لزومه هذه الاحکام کما اذا ثبت
الارتداد تبعا لابویه بان ارتدا ولحقا بدار الحرب فانه لزمته هذه
الاحکام ولا یمنع ثبوته

بواسطة لزومها فكذا فيما نحن فيه **فصل** في الامور المعترضة
على الاهلية المانعة عن بقائها على حالها فبعضها يزيل اهلية الوجوب
كالموت وبعضها يزيل اهلية الاداء كالنوم وبعضها يوجب التغير في
بعض الاحكام مع بقاء اهلية الوجوب والاداء كالسفر والصغر و
ان كان ثابتا في اصل الخلقة لكن قد يخلو الانسان عنه كما في آدم و
حوا عليهما السلام فانهما خلقا كما كانا من غير تقدم صغر ولان
ماهية الانسان قد تعرف من غير صغر فلهذا كان الصغر عارضا
كذا في الشرح العوارض نوعان جمع عارضة من عرض له كذا اذا ظهر
له امر يصده من المضي على ما كان فيه سماوي ان لم يكن للعبد فيهما
اختيار ومكتسب ان كان له فيها دخل باكتسابها

او يترك ازالتها ولما كانت السماوية اشد تاثيرا واكثر تغيرا قدمت

في البيان فقال اما السماوي فهو احد عشر الصغر والجنون والعته

والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس و

الموت ومعنى كونها عوارض انها ليست من الصفات الذاتية كما

يقال البياض عارض للثلج وليس المراد الطريان بعد العدم والا لم

يصح في الصغر والجهل الا على سبيل التغليب واما المكتسب فانه

نوعان احدهما حاصل منه اي من المكلف والاخر حاصل من غيره

اما الذي حصل منه فالجهل انما عد من العوارض المكتسبة مع عدم

كونه باختيار العبد لان العبد قادر على ازالته والسفه والسكر و

الهزل والخطاء والسفر واما الذي من غيره فالاكراه بما فيه الجاء

للمكره وبما ليس فيه الجاء له اما الجنون قال الشيخ ابو المعين لا يمكن

الوقوف على حقيقة الجنون الا بعد الوقوف على حقيقة العقل ومحله

وافعاله فالعقل معنى يمكن به الاستدلال من الشاهد على الغائب والاطلاع

على عواقب الامور والتميز بين الخير والشر ومحله الدماغ والمعنى

الموجب لانعدام آثاره وتعطيل افعاله الباعث للانسان على افعاله

مضادة لتلك الافعال من غير ضعف في عامة اطرافه وفتور في

سائر اعضائه يسمى جنونا فهو اختلال القوة المميزة بين الامور الحسنة

والقبيحة المدركة للعواقب بان لا يظهر لنا آثارها ويتعطل افعالها

اما النقصان جبل عليه دماغه او لخروج مزاج الدماغ عن الاعتدال

بسبب خلط وآفة واما الاستيلاء الشيطان عليه والقاء الخيالات

الفاسدة اليه بحيث يفرح من غير ما يصلح سببا له فانه اي الجنون

يوجب الحجر عن الاقوال اي اخراجها عن الاعتبار من الاصل حتى تفسد

عباراته كلها ولم يتعلق بها حكم حتى لم تنفذ باجازة الولي وهو احتراز

عن الافعال حتى يؤخذ بضمان الافعال في الاموال على الكمال ويسقط به اي بالجنون

ما كان ضررا يحتمل السقوط كالعبادات فانها تسقط باعذار البالغ العاقل

فتسقط بالجنون ايضا وكذا الحدود والكفارات فانهما تسقطان

بالاعذار والشبهات وهو احتراز عما لا يحتمل الا بالاداء او الابراء

كضمان المتلفات فانه لا يسقط بالجنون واذا امتد الجنون

يعني انه اما ممتد او غير ممتد وكل منهما اما اصلي بان يبلغ

مجنونا او طارئ بان جن بعد البلوغ فالممتد مطلقا مسقط للعبادات

165

حاشیہ

وغير الممتد ان كان طاريا فليس بمسقط استحسانا الحاقا للعارض
بالعدم في حق الاداء ومسقط قياسا وهو قول زفر والشافعي
وان كان اصليا فعند ابي يوسف مسقط بناء للاسقاط على الاصالة
او الممتد وعند محمد غير مسقط وهو ظاهر الرواية وقيل الخلاف على
العكس فصار لزوم الاداء يؤدي اي مؤديا الى الحرج وهو الحرج
في القضاء لدخوله في حد التكرار فبطل القول بالاداء اي بلزومه
دفعا للحرج في القضاء وينعدم نفس الوجوب بناء لانعدامه
اي الاداء فان تاثير السبب في الوجوب لتاديته الى الاداء او القضاء
فاذا تعذر ذلك وتعسر هذا لم يكن في الوجوب فائدة وحد
الامتداد اي الامتداد في العبادات يحصل بالكثرة الموقعة
في الحرج ولما لم يمكن ضبطها اعتبر ادناها وهو استيعاب العذر

وظیفة الوقت ففی الصوم ان یستوعب الجنون الشهر ای شهر رمضان
وفی الصلوة ان یزید وقت الجنون علی یوم ولیلة لان الیوم واللیلة
وقت لجنس الصلوة ولما کان ذلک الوقت وهو الیوم واللیلة قصیرا
اکدت کثرتها بدخولها فی حد التکرار والذی یحصل به التکرار دخول
وقت الصلوة عند الشیخین فاعتبرت الزیادة علی یوم ولیلة باعتبار
الساعات ونفس الصلوة عند محمد رح بان تصیر الصلوات ستا وثمرة
الخلاف تظهر فیما اذا جن بعد طلوع الشمس ثم افاق فی الیوم
الثانی قبیل الزوال فعند محمد رح یجب القضاء وعندهما لا قضاء علیه
وفی الزکوة ان یستغرق الحول عند محمد رح واقام ابو یوسف اکثر الحول
مقام کله تیسیرا علی المکلف لانه اقرب الی سقوط الواجب من اعتبار
الجمیع وما کان حسنا لا یحتمل غیره ای غیر الحسن کالایمان وکان قبیحا لا
یحتمل العفو کالکفر فثابت فی حقه ای المجنون حتی یثبت ایمانه وردته
تبعا لابویه لان التصرف الضار وان کان غیر ثابت فی حقه الا

ان الكفر قبيح لا يحتمل العفو فلا يمكن القول بعفوه بعد تحققه من
الابوين واذا ثبت في حقهما فثبت في حقه ايضا لانه تبع لهما في الدين
الا ترى ان الاسلام لا يمكن ان يثبت في حقه بطريق الاصالة لعدم
تصور ركنه وهو التصديق وانما ثبت تبعا فاذا ارتد ابواه وزالت
التبعية في الاسلام فلا وجه لجعله مسلما بطريق الاصالة منه فلو لم
يحكم بردته لوجب القول بعفو ردتهما وهو فاسد وانما تثبت الردة
في حقه تبعا اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان فارتدا ولحقا معه بدار
الحرب فان لحقا بدار الحرب وتركاه في دار الاسلام لا تثبت الردة في
حقه لانه مسلم تبعا للدار اذ الاسلام يستفاد بالتبعية وبالدار كذا
في الشرح واما الصغر فانه في اول احواله وهو حالة قبل ان يعقل
مثل المجنون فيسقط عن الصغير ما يسقط عن المجنون لانه اي
الصغير عديم العقل والتمييز اما اذا عقل الصغير فقد اصاب ضربا
نوعا من اهلية الاداء فكان ينبغي ان يثبت في حقه وجوب الاداء
لكن الصبا عذر مع ذلك الضرب لانه ناقص العقل بعد فيسقط
به اي بهذا العذر عنه ما يحتمل السقوط عن البالغ من حقوق الله تعالى

١٦٩

مثل العبادات والحدود والكفارات فانها تحتمل السقوط بالاعذار
وتحتمل النسخ وتثبت باسباب جعلية كالوقت والمال والبيت فيجوز
سقوطها بهذا العذر الذي هو راس الاعذار وعدم جعل تلك
الاسباب اسبابا في حق الصبي لعدم الخطاب بخلاف الايمان فان
فرضيته لا يحتمل السقوط فانه فرض دائم لانه تعالى دائما منزه عن
التغير والتبديل فكان وجوب التوحيد دائما لكن قد يعذر العبد
في الاداء بعذر حقيقي او تقديري مع بقاء الوجوب كما يعذر العبد
باداء الصلوة بعذر حقيقي وحكمي كالنوم مع بقاء الوجوب فلا جرم
اذا ادى الصبي كان فرضا لا نفلا كذا في الشرح وجملة الامر اي
الامر الكلي في باب الصغر وحاصل احكامه انه اي الشان يوضع اي
يسقط عنه اي الصبي العهدة اي عهدة ما يحتمل العفو والمراد بها
ههنا ما يوجب لزوم المواخذة

ویصح منه ای من الصبی بان یباشر هو بنفسه ولیه ای للصبی بان یباشر
غیره لاجله مالا عهدة ای لاضرر فیه کقبول الهبة لان الصبا
من اسباب المرحمة طبعا فان کل من یکون سلیم الطبع یترحم علی
الصغار کما یتوقر الکبار وشرعا لقوله علیه السلام من لم یرحم صغیرنا
ولم یوقر کبیرنا فلیس منا فجعل الصبا سببا للعفو عن کل عهدة ای
تبعة وضمان یحتمل العفو ای السقوط عن البالغ ولهذا المذکور
لا یحرم الصبی عن المیراث بالقتل عندنا حتی لو قتل مورثه عمدا او
خطأ یستحق میراثه لان موجب القتل یحتمل السقوط بالعفو وباعذار
کثیرة فیسقط بعذر الصبا ایضا بخلاف الدیة فانها تجب بعصمة
المحل وهو اهل لوجوبها علیه والصبا لا تنفی عصمة المحل ولا یلزم
علیه ای علی عدم حرمان الصبی عن المیراث بالقتل حرمانه ای الصبی
بالرق والکفر حتی لو ارتد عاقلا العیاذ بالله تعالی او کان رقیقا
لا یستحق الارث من قریبه لان الرق ینافی اهلیة الوراثة لان
الرق ینافی المالکیة وکذلک الکفر لانه ای الکفر ینافی اهلیة الولایة
علی المسلم لقوله تعالی ولن یجعل الله للکافرین علی المؤمنین سبیلا

والارث مبني على الولاية كما في قوله تعالى حكاية عن زكريا عليه السلام
رب هب لي من لدنك وليا يرثني فانه يشير الى ان الارث مبني
على الولاية والحاصل ان الحرمان بالقتل انما هو بطريق الجزاء فان
القاتل يعجل لاخذ المال فجوزي بحرمانه والصبي لما لم يكن من اهل
الجزاء لم يحرم واما الكفر والرق فالحرمان عن الارث بهما ليس
بطريق الجزاء بل العدم سببه في الكفر وعدم الاهلية في الرق
وانعدام الحق اي الامر الثابت وهو الارث ههنا لعدم سببه
اي سبب الحق وهو الولاية في الكفر ويعلم منه ان الولاية سبب الارث
وهو موافق لبعض كتب الاصول وذكر في كثير منها ان سببه هو
اتصال الشخص بالميت بقرابة او زوجية او ولاء فعلى هذا كانت
الولاية من شرائط الاهلية كالحرية الا انه نظر الى ان الكافر لا
يخرج عن اهلية الارث مطلقا فانه يرث من كافر آخر بخلاف الرقيق
فانه لا يرث اصلا ففرق بينهما بما ذكر ولعدم الاهلية اي اهلية
الحق في الرق لا يعد جزاء اي عقوبة ولا يمتنع بسبب الصبا وهو
خبر لقوله وانعدام الحق واما العته وهو اختلال العقل بحيث

يختلط كلامه فيشبه كلام العقلاء مرة وكلام المجانين مرة اخرى

وكذا سائر اموره بعد البلوغ فمثل الصبا مع العقل في كل الاحكام

وذلك لان الصبي كان في اول احواله عديم العقل فالحق به المجنون

وفي اخر احواله ناقص العقل فالحق به المعتوه حتى انه اى العته لا

يمنع صحة القول والفعل كما لا يمنعهما الصبا مع العقل فيصح اسلام

المعتوه وتوكله في بيع مال الغير والشراء له وفي طلاق المرءة الغير

واعتاق عبده لكنه اى العته يمنع العهدة اى ما يوجب له ام شئ

يحتمل السقوط كالصبا فلا يصح طلاقه لامرءته واعتاق عبده

ولو باذن الولي واما وجوب ضمان ما يستهلك من الاموال

فليس من العهدة هذا دفع لما يرد على ما علم سابقا من ان العهدة

ساقطة عن الصبي والمعتوه من ان وجوب الضمان من العهدة

وقد ثبت في حقهما وتقرير الدفع ان هذا ليس من العهدة المنفية

عنهما لان العهدة المنفية عنهما ما يحتمل العفو في الشرع وضمان

المتلف لا يحتمله شرعا لانه حق العبد ولان العهدة اذا استعملت

في حقوق العباد يراد بها ما يلزم بالعقود في اغلب الاستعمال وهو

١٧٢

المراد ههنا وضمان المستهلك ليس من هذا القبيل فلا يكون
عهدة كذا في الشرح لانه اي الضمان شرع جبرا لما استهلكه من
المحل المعصوم ولهذا قدر بالمثل وكونه اي المستهلك على صيغة
اسم الفاعل صبيا معذورا او بالغا معتوها لا ينافي عصمة المحل
لانها ثابتة للمحل لحاجة العبد اليه لتعلق بقائه به وبالصبا والعته
لا يزول حاجته عنه فيجب الضمان على المستهلك بخلاف حقوق
الله تعالى فانها تجب بطريق الابتلاء فتتوقف على كمال العقل والقدرة
وبخلاف الحقوق الواجبة بالعقود فانها لما وجبت بالعقد و
قد خرج كلامهما من الاعتبار عند استلزام المضار لم تجعل العقود
اسبابا لتلك الحقوق في حقهما كذا في الشرح ويوضع عنه اي
المعتوه الخطاب كما يوضع عن الصبي فلا تجب عليه العبادات ولا
تثبت في حقه العقوبات وهو اختيار عامة المتاخرين وذكر الامام
ابو زيد ان حكم العته حكم الصبا الا في حق العبادات فانه لم يسقط
به الوجوب احتياطا في وقت الخطاب وهو البلوغ بخلاف الصبا
لانه وقت سقوط الخطاب وضعفه الامام صدر الاسلام

الولي رحمه الله محمد علي مولانا مولوي

بان نقصان العقل مؤثر فی سقوط الخطاب سواء کان قبل البلوغ
او بعده کالجنون ولا اثر للبلوغ الا فی کمال العقل فاذا انتفی الکمال
بالآفة کان البلوغ وعدمه سواء ویولی علیه ای یثبت الولایة علی
المعتوه لغیره کما یثبت علی الصبی ولا یلی هو علی غیره وانما یفترق
الجنون والصغر هذا شروع فیما به الفرق بین اول احوال الصبا
والجنون بعد ما حکم بانهما متماثلان لئلا یظن المماثلة فیما یذکر
من الحکم ای لا فرق بین الجنون واول حال الصغر الذی لا عقل
له الا فی هذا العارض ای الجنون غیر محدود بوقت معین یتعین
زواله فیه فقیل اذا اسلمت امرأته ای المجنون عرض علی ابیه وامه
الاسلام فی الحال لعدم کون العارض محدودا بوقت ینتظر مضیه
فان اسلما او اسلم احدهما بقیا علی النکاح وان ابیا فرق بینهما
ولا یؤخر العرض الی وقت آخر لان فیه ابطال حق المسلمة والصبا
محدود فوجب تاخیره ای العرض لظهور اثر العقل بیانه ما قال
فی الجامع الصغیر لو ان رجلا نصرانیا زوج ابنه الصغیر امرأة نصرانیة
فاسلمت المرأة وطلبت الفرقة لم یفرق بینهما وترکا علیه حتی یعقل الصبی

لان عقل الصبي في اوانه معهود فاذا عقل عرض عليه الاسلام فان
اسلم بقيا على النكاح والا فرق بينهما وانما صح العرض وانه كان لا
يخاطب الصبي بالاسلام عندنا لان ذلك وضع عنه رحمة عليه وهنا
وجب العرض لخصومتها وحقوق العباد لا تسقط بعذر الصبا
واما الصبي العاقل والمعتوه العاقل احتراز عن المجنون فان المعتوه
قد يطلق عليه ايضا فلا يفترقان في وجوب العرض في الحال كما لا
يفترقان في سائر الاحكام حتى لو اسلمت امرأة المعتوه الكافر يجب
العرض على نفسه في الحال كما يجب في اسلام امرأة الصبي العاقل العرض
على نفسه في الحال واما النسيان ومعناه غني عن البيان فلا ينافي
نفس الوجوب في حق الله تعالى ولا وجوب الاداء لانه لا يخل بالاهلية
ولا يفضي ايجاب الحقوق

الواو للتعليل ۱۲

ای تعریفه ۱۲

على الناسي الى الحرج لكنه اى النسيان اذا كان غالبا بحيث يلازم
الطاعة في الاكثر مثل النسيان في الصوم فانه غالب فيه لان الطبع
يدعو الى الاكل والشرب فاوجب ذلك نسيان الصوم لان النفس
حين الاشتغال بشئ تغفل عن غيره عادة ومثل نسيان التسمية في
الذبيحة لان الاشتغال بالذبح يوجب خوفا وهيبة لنفور الطبع عنه
يوجب الغفلة عنها غالبا جعل خبر لقوله لكنه وانه لضمير يعود الى
النسيان اى جعل النسيان من اسباب العفو في حقوق الله تعالى فجعل
كان المفطر للصوم لم يوجد وجعل كان التسمية قد وجدت لانه
اى النسيان امر من جهة صاحب الحق وكلمة من متعلقة بقوله اعترض
اى حدث واذا كان حدوثه بصنع الله بدون اختيار العبد صار سببا
للعفو في حقوقه بخلاف حقوق العباد حيث لم يجعل النسيان سببا
للعفو حتى لو اتلف مال الانسان بالنسيان يضمن لان حقوقهم محترمة
لحاجتهم ولهذا اى ولان النسيان الغالب جعل عذرا قلنا ان سلام الناسي
في القعدة الاولى على ظن انها قعدة اخيرة لما كان غالبا لكثرة تسليم
المصلي في تلك الحالة لم يقطع السلام الصلوة بخلاف السلام في غير

١٧٦

حالة القعود وبخلاف الكلام في جميع الاحوال لان هيئة المصلي مذكرة

له اي للمصلي فان الصلوة مانعة عن الكلام فيكون كلامه لغفلته وتقصيره

فلا يغلب الكلام ناسيا فلا يكون عذرا ايضا فلا يجعل في معنى النسيان

المنصوص عليه والحاصل ان في حقوق الله تعالى اما ان يقع المرء في النسيان

بتقصير منه كالاكل في الصلوة فلا يكون عذرا واما بلا تقصير منه

فيكون عذرا سواء كان معه ما يكون داعيا الى النسيان ومنافيا

للتذكر كالاكل والشرب في الصوم لان الطبيعة داعية الى الاكل اولم يكن

كترك التسمية عند الذبح فانه لا داعي الى تركها لكن ليس هنالك

ما يذكرها واما النوم فعجز عن استعمال القدرة وصفته ذلك العجز

انه ينافي الاختيار فاوجب تاخير الخطاب للاداء اللام بمعنى الباء

متعلقة بالخطاب وذلك لعجزه عن فهم مضمون الخطاب ولا

يمنع الوجوب لانه لا يمتد غالبا فلا حرج في وجوب القضاء عليه و

بطلت عباراته اي النائم اصلا في الطلاق والعتاق والاسلام و

الردة لعدم صدورها عن اختياره ولم يتعلق بقرءته

وكلامه في الصلوة حكم فاذا قرء فيها نائما لم يصح

قرءته في المختار وكذا لا يعتد قيامه وركوعه وسجوده من الفرض
لصدورها لا عن الاختيار وكذا اذا قهقه في صلوته وهو الصحيح
متعلق بالمسائل الثلث الكلام والقرءة والقهقهة والاغماء مثل النوم
في فوت الاختيار وفوت استعمال القدرة حتى منع اي الاغماء صحة
العبادات وهو اي الاغماء اشد منه اي من النوم في كونه عارضا وكذا
في فوت الاختيار والقدرة لان النوم فترة اصلية اي طبيعية لا يخلو
الانسان عنه في حال الصحة فيختل كونه عارضا وان كان عارضا باعتبار
انه امر زائد على معنى الانسانية ولهذا جعل من العوارض وهذا اي
الاغماء عارض ينافي القوة اصلا لانه يزيل القوى ويعجز العاقل عن
استعمال العقل مع بقائه ولازالته الاغماء للقوى لا يمكن ازالته بفعل
احد بخلاف النوم كذا في الشرح والمراد بازالة القوى تعطلها الذي
هو فوق التعطل الذي في النوم

١٧٩

وهٰذا غرض صاحب التوضيح بانه تعطل القوى المدركة والمحركة حركة
ارادية بسبب يعترض للدماغ او القلب وذكر في التلويح ما يوافقه
وقريب منه ما في المنار (وهٰذا) اي لكونه اشد من النوم كان الاغماء
حدثا في الاحوال كلها اي سواء كان قائما او راكعا او ساجدا او متوركا
بخلاف النوم لانه بذاته لا يوجب استرخاء المفاصل الا اذا غلب والغلبة
موجودة في الاغماء في جميع الاحوال بخلاف النوم فانه لا توجد فيه
الغلبة في جميع الاحوال فلا يكون حدثا في جميع الاحوال ومنع الاغماء
البناء حتى لو انتقض الوضوء في الصلوة بالاغماء لم يجز البناء عليها
قليلا كان او كثيرا بخلاف ما اذا انتقض بالنوم فانه يجوز له البناء
لان النص الوارد بجواز البناء انما ورد في الحدث الغالب الوقوع واعتبر
امتداده اي الاغماء استحسانا بان يزيد على يوم وليلة باعتبار
الاوقات عندهما وباعتبار الصلوة عند محمد في حق الصلوة خاصة
حتى سقط به الصلوة اذا امتد ولم يعتبر امتداده في حق شيء اصلا
لان الاغماء قد يقصر وقد يمتد عادة فاذا قصر اعتبر بما يقصر عادة
وهو النوم فلا يسقط القضاء به واذا طال اعتبر بما يطول عادة

وهو الجنون فيسقط القضاء ههنا لا في الاول وفي الصوم لا يعتبر
امتداده حتى لو كان مغمى عليه في جميع الشهر ثم افاق بعده يلزم القضاء
خلافا للحسن البصري واما الرق فهو عجز حكمي اي غير حسي بحيث يعجز
عما يملكه الحر من الشهادة والقضاء والولاية ونحوها شرع جزاء
على الكفر في الاصل اي في ابتداء ثبوته فان الكفار لما ضيعوا عقولهم
واستكبروا عن عبادة الخالق جزاهم الله تعالى بان الحقهم بالبهائم و
صيرهم عبيد العباد لكنه اي الرق في حالة البقاء امر حكمي اي ثابت
بحكم الشرع غير مضاف الى الكفر ولا يراعى فيه صفة كونه جزاء حتى
يبقى رقيقا وان اسلم ويكون ولد الامة المسلمة رقيقا وان لم يوجد
منه ما يستحق الجزاء وبه اي بذلك الامر الحكمي يصير المرء عرضة
فعلة من العرض اي معرضا للتملك للنفس والابتذال وهو اي الرق
وصف لا يحتمل التجزي

١٨٠

ثبوتا وزوالا وقال محمد بن سلمة البلخي انه يحتمل التجزي ثبوتا حتى

لو فتح الامام بلدة ورأى الصواب في ان يسترق انصافهم نفذ

ذلك منه والاول اصح وهو مذهبنا اي اصحابنا جميعا فقد قال

محمد في الجامع من غير ذكر خلاف في مجهول النسب اذا اقر ان نصفه

عبد فلان انه يجعل عبدا في شهاداته وان لم يثبت الملك للمقر له

الا في النصف حتى لو انضم اليه مثله لم يجعلا بمنزلة حر واحد كما

جعلت المرأتان بمنزلة رجل واحد وفي جميع احكامه مثل الحدود

والارث والنكاح والحج والجمعة وكذا العتق الذي هو ضد الرق

لا يقبل التجزي بالاتفاق كما ان الملك قابل له بالاتفاق واختلف

في تجزي الاعتاق كما قال وقال ابو يوسف ومحمد الاعتاق لا يتجزى

لما لم يتجز انفعاله اي لازمه الذي يتوقف وجوده عليه وهو

العتق يقال اعتقته فعتق كما يقال كسرته فانكسر فلا يتصور الاعتاق

بدون العتق اذ لو وجد الاعتاق متجزيا بدون العتق يلزم وجود

الملزوم بدون اللازم وان وجد معه فاما ان يكون العتق متجزيا او لا

والاول باطل بالاتفاق والثاني يوجب تحقق الاثر بدون المؤثر

١٨١

غاية التحقيق ٩ قوله انفعاله الانفعال عبارة عن الاثر الذي يحصل عن تعلق الفعل المتعدي بالمفعول ١٢ حاشيه ١٠ وفيه اشارة الى ان المراد باللازم ههنا اللازم المساوي وهو الذي يتحقق وجود احدهما على وجود الآخر لا الاعم والاخص ١٢ حاشيه ١١ قوله يتوقف اه كما لا يتصور الكسر بدون الانكسار لاستحالة وجود الملزوم بدون اللازم ١٢ غاية التحقيق

١٢ اي بعد ما ثبت بالاتفاق ان العتق لا يتجزى فالقول بتجزي الاعتاق باطل لان الاعتاق لا يكون متجزيا بالاتفاق لان العتق والرق لا يكون متجزيا فكذا هذا ١٢

فعندهما او اعتق نصف عبده او اعتق احد الشريكين نصيبه يعتق

كله وقال ابو حنيفة الاعتاق ازالة الملك لان العبد انما يتصرف فى

حقه وحق المولى فى الرقيق هو المالية والملك وهو متجزى ثبوتا

وزوالا كما عرفت فى بيع النصف وشرائه لكن تعلق بسقوط كله اى

الملك عن المحل وهو العبد حكم لا يتجزى وهو العتق فاذا سقط بعضه

اى بعض الملك باعتاق البعض فقد وجد شطر العلة وشطر العلة لا

يوجب الحكم التام الغير المتجزى فيتوقف العتق الى تكميلها اى العلة

وصار ذلك اى اسقاط الملك الذى يتجزى علة لثبوت العتق الغير

المتجزى كغسل اعضاء الوضوء علة لاباحة اداء الصلوة فان غسلها

متجزى واباحة الصلوة غير متجزية وكاعداد الطلاق للتحريم فانها

متجزية والحرمة الغليظة المتعلقة بها غير متجزية والحاصل ان الاعتاق

عندهما اثبات العتق قصدا وازالة الملك ضمنا واثبات العتق بازالة

الرق الذى هو ضده وهما اى الرق والعتق لا يتجزيان فلا يتجزى الاعتاق

واذا لم يتجزى كان اثباته فى بعض المحل اثباتا فى الكل كتطليق نصف

المرئة وايقاع نصف تطليقة وعنده الاعتاق ازالة الملك قصدا

١٨٢

وثبت العتق ضمنا للاذن لان المرء انما يتصرف فيما هو حقه لا
في حق غيره وحقه في الملك وهو متجزئ فكان الاعتاق الذي هو
اسقاط متجزيا كذا في الشرح وهذا الرق احترز بلفظ الاشارة
عن النكاح لانه يسمى رقا ايضا بينا في مالكية المال حتى لا يملك العبد
شيئا من المال وان ملكه المولى لقيام المملوكية مالا فلا يكون مالكا
مالا لان احدهما علامة العجز والاخرى علامة القدرة فبينهما تناف في
العجز والقدرة حتى لا يملك العبد والمكاتب التسري السرية الامة
التي اعدت للوطي وهي فعلية من السر وهو الجماع والنكاح تقول
تسررت جارية اذا اعددتها له وخص المكاتب بالذكر مع ان المدبر
كذلك ليعلم الحكم في غيره بالطريق الاولى لان الرق في المكاتب
ناقص حتى انه احق بمكاسبه ولا يصح منهما اي العبد والمكاتب حجة
الاسلام حتى لو حجا يقع نفلا وان كان باذن المولى لعدم اصل القدرة
وهي المنافع البدنية لانها للمولى لان ذاته ملك له وملك الذات
علة لملك الصفات فكانت القدرة التي يحصل بها الفعل ملك المولى

١٨٣

والعبادة لا تتادى بملك الغير لفوات معنى الابتلاء الا فيما استثنى عليه
اى على المولى من القرب البدنية كالصلوة والصوم فان الاستطاعة
التى يحصل بها الصوم والصلوة ليست ملكا للمولى بالاجماع لانه فى
حقهما مبقى على اصل الحرية واذا كان كذلك كان الحج المودى قبل وجود
الشرط نفلا فلا ينوب عن الفرض بخلاف الفقير حيث جاز ما ادى
من الحج عن الفرض لان ملك المال ليس بشرط للوجوب وانما شرط للتمكن
من عليه الاداء والرق لا ينافى مالكية غير المال لانه غير مملوك من ذلك
الوجه فلا يتحقق المنافاة وهو اى غير المال النكاح لانه من خواص
الانسانية ولهذا ينعقد بدون اذن المولى والدم عطف على
النكاح والحيوة لا يملك المولى اتلافه ويصح اقراره بالقصاص لانه اقرار
بان ولى القصاص يستحق اراقة دمه وهو فى ذلك مثل الاحرار
فكان اقرارا على نفسه لا على المولى وينافى كمال الحال فى اهلية الكرامات
الموضوعة للبشر فى الدنيا لان الرق ينبئ عن العجز والذلة فينافى كمال
اهلية الكرامات البشرية الدنيوية وانما قيد به لتساوى العبد والحر فى

١٨٤

الكرامات الاخروية مثل الذمة فان الانسان بها يصير اهلا للايجاب

والاستيجاب وبها يمتاز عن الحيوانات ويصير اهلا للخطاب فتكون

كرامة الا ترى الى ما روي عن بعض الصديقين انه قرء عنده قوله

تعالى اخسؤا فيها ولا تكلمون فقال مرحبا لمن له هذا الخطاب فقيل

له هذا من اهل النار فقال الست هذا خطاب الحبيب فنظر الى حال

من قال لا الى حال من قال له والحل في محل النساء فان استفراش الحرائر

وتوسعة طرق قضاء الشهوة على وجه لا يستلزم لحوق اثم وملام

كرامة ولهذا حل في حق النبي عليه السلام الى تسع وما فوقها الى ما شاء

الله تعالى لزيادة شرفه وكرامته على الخلق كذا في الشرح والولاية

فانها تنفيذ القول على الغير شاء او لم يشأ ولا شك في انها كرامة و

يتفرع على ما ذكر قوله حتى ان ذمته اي العبد ضعفت برقه لانه من

حيث انه صار مالا بالرق كانه لا ذمة له اصلا ومن حيث انه انسان

مكلف لا بد ان يكون له ذمة فقلنا بوجود اصل الذمة مع ضعفها

بالرق فلم تحتمل الدين بنفسها اي لم تقدر على تحمل الدين بنفسها

لضعفها ولاجل تحمل الدين ضمت اليها اي الى الذمة مالية الرقبة و

الكسب فيحتمل الدين ومعنى احتمال الدين صحة المطالبة يعني لا
يحتمل الدين اذا ضمت اليها مالية الرقبة والكسب فيباع في دين لا
تهمة في ثبوته كما اذا استهلك مال انسان لا فيما في ثبوته تهمة كما اذا اقر
المحجور فانه متهم في حق المولى ثم ان الكسب الموجود في يده يصرف الى
الدين اولا فان لم يف به او لم يكن له كسب يصرف اليه مالية الرقبة ولا
يباع الرقبة بالدين ما دام يفي به الكسب بالاجماع وكذلك الحل ينتقص
بالرق اي كما يظهر اثر الرق في ضعف الذمة ظهر اثره في تنصيف الحل
الذي يبتنى عليه ملك النكاح ويصير المرء اهلا له حتى انه لا ينكح العبد
الا امرأتين لان الحل نعمة واستحقاق النعم بالانسانية وقد اثر الرق
في نقصانها خلافا لمالك وتطلق الامة ثنتين سواء كان زوجها حرا
او عبدا لان الرق مؤثر في نقصان الحل فلا بد من
التفاوت بين الحرة والامة فيه فمتى كان حل
المرأة الحرة ازيد كان محلية الطلاق المفوت له

اوسع وبالعكس على العكس وتنصف العدة لانها نعمة لما فيها من تعظيم

ملك النكاح فيؤثر الرق في تنصيفها والقسم بسكون السين وهو عطف

على العدة اي يتنصف القسم حتى كان للامة الثلث من القسم وللحرة الثلثان

والحد لان تغليظ العقوبة بتغليظ الجناية وهو بقدر توافر النعم و

انتقصت قيمة نفسه اي قيمة العبد من قيمة نفس الحر حتى اذا صار العبد

مقتولا خطأ وجبت على عاقلة الجاني قيمته ولا تزاد على عشرة الاف

بل تنقص منها عشرة دراهم وان كانت قيمته عشرين الفا مثلا لانه

اي العبد اهل للتصرف في المال واهل لاستحقاق اليد عليه اي المال بدليل

انه ليس للمولى ان يسترد ما اودع العبد من يد المودع دون ملكه

اي ليس باهل لملك المال فوجب نقصان بدل دمه عن الدية اي دية

الحر لنقصان احد ضربي المالكية وهما مالكية النكاح ومالكية المال و

تمام المالكية بالحرية والذكورة كما تنصف الدية بالانوثة لعدم احدهما

اي احد الضربين المذكورين فان الحرة غير مالكة لاحد الضربين

هو مالكية النكاح وتملك الآخر اعني مالكية المال فوجب نصف دية

الرجل على عاقلة قاتلها واما العبد فكان مالكا لاحدهما على الكمال

١٨٧

اعني النكاح ومالكا للاخر مع النقصان اعني المال فوجب نقصان
بدل دم عن الدية بما له خطر في الشريعة اعني العشرة لانه يملك بها
البضع المحترم ويقطع بها اليد اعتبار النقصان حاله وظهر مما ذكرنا
وجه قوله لنقصان احد ضربي المالكية في الاول وقوله لعدم احدهما
في الثاني وتنصيف عدد الانكحة في حق العبد لتنصيف الحل لا
لنقصان المالكية بل مالكية فيما ملكه من النكاح مثل مالكية الحر
بلا نقصان وتوقفها على اذن المولى لا يدل على النقصان بل التوقف
لدفع الضرر عن المولى كما في الصبي وهذا اي كون العبد اهلا للتصرف
في المال واهلا لاستحقاق اليد عليه عندنا اي ثابت عندنا فان الماذون
اي لان الماذون يتصرف لنفسه بطريق الاصالة لا بطريق النيابة
ويجب له اي يثبت له الحكم الاصلي للتصرف وهو اليد على اكتسابه
وانما كان هو الحكم الاصلي اي المقصود من التصرف لان الانسان
يحتاج الى الانتفاع بما يكون سببا لبقائه ولا يتمكن ذلك الا
بكونه في يده والاذن فك للحجر الثابت بالرق ودفع للمانع من
التصرف والمولى يخلفه اي العبد اي يكون المولى قائما مقام العبد

حواشی متعلقہ صفحہ ۱۸۸

۱۸۹

حاشیہ جوڑ

اللھم اغفر لکاتبہ ولوالدیہ ولسامعہ ولمن نظر فیہ

فان الاصل ان يثبت الملك للمباشر فيما اى فحكم هو من الزوائد لانه
ليس بمقصود من التصرف بل وسيلة الى المقصود وهو ملك اليد والتمكن
من الانتفاع وهو اى ما هو من الزوائد الملك المشروع للتوصل الى
اليد والعبد كالوكيل فى الملك اى اذا اشترى العبد شيئا يقع الملك
للمولى كما يقع الملك للموكل فى شراء الوكيل كما قال ولهذا اى ولان الملك
لا يثبت للعبد بل المولى يخلفه فيه جعلنا العبد فى حكم الملك وفى
حكم بقاء الاذن كالوكيل وان كان هو اصيلا فى نفس التصرف وفى
ثبوت ملك اليد وذلك لانه لما لم يكن اهلا لملك الرقبة حتى وقع الملك
للمولى كان هو كالوكيل ولما كان للمولى حق الحجر عليه بعد الاذن بدون
رضاه كما كان للموكل عزل الوكيل بدون رضاه كان العبد الماذون فى
حكم بقاء الاذن بمنزلة الوكيل ايضا فى مسائل مرض المولى متعلق بقوله
فى حكم الملك وفى عامة المسائل الماذون اى اكثرها وهو متعلق بقوله
وفى بقاء الاذن اى جعلناه فى حكم الملك فى مسائل مرض المولى وفى
حق بقاء الاذن فى عامة المسائل كالوكيل فمن امثلة القسم الاول ما اذا
اذن لعبده فى التجارة ثم مرض المولى فباع العبد بعض ما فى يده من تجارته

۱۹۰

او اشترى شيئا وحابى فى ذلك بغبن فاحش او بيسير ثم مات المولى
فجميع ما فعل العبد جائز عند ابى حنيفة رح من ثلث مال المولى لان
الملك لما كان واقعا للمولى كما كان واقعا للموكل فى تصرف الوكيل
تغير تصرف العبد لمرض المولى لتعلق حق ورثته بملكه كما يتغير
تصرف الوكيل لمرض الموكل وصار كما باشره المولى بنفسه لاستدامه
الاذن بعد مرضه فيعتبر من الثلث وكذا الحكم عندهما فى المحابات
بغبن يسير واما المحابات بغبن فاحش فباطلة عندهما ففى هذه
المسئلة ونحوها جعل الماذون فيما يرجع الى الملك كالوكيل والمولى
بمنزلة الموكل حتى اعتبر مرضه فى هذه التصرفات دون صحة
العبد ومن امثلة القسم الثانى انه لو اذن لعبده فى التجارة ثم
جن المولى جنونا مطبقا او ارتد والعياذ بالله وقتل فيه او لحق
بدار الحرب صار العبد فيه محجورا كالوكيل يصير معزولا ففى هذه
المسئلة ونحوها جعل العبد كالوكيل فى حالة بقاء الاذن وقال
الشافعى انه ليس بتصرف لنفسه باهليته بل بطريق الاستفادة من
المولى كالوكيل ويده فى الاكتساب يد نيابة كالمودع واحتج بانه

قوله فيما ملكه عند ابى حنيفة ... [illegible]

غاية التحقيق

۱۹۱

من التلويح

من الحلبي

لو كان اهلا للتصرف لكان اهلا للملك لان التصرف وسيلة الى
الملك وسبب له والسبب لم يشرع الا لحكمه واللازم باطل فكذا الملزوم
واذا لم يكن اهلا لاستحقاق اليد اذ اليد انما تستفاد بملك الرقبة
او التصرف وتحقيق ذلك ان التصرف تملك وتمليك فمعنى التملك
الصيرورة مالكا ومعنى التمليك الاخراج عن ملكه الى ملك الغير ولا
ملك الا للمولى والجواب ان المقصود الاصلي من التصرفات ملك اليد
وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة اليه وعدم اهلية الوسيلة
لا يوجب عدم اهلية المقصود وانما يلزم ذلك لو لم يكن الى المقصود
طريق الا تلك الوسيلة وهو ممنوع والدليل على ان الرقبة اهل للتصرف
وملك اليد انه اهل للتكلم والذمة اما الاول فلانه عاقل تقبل روايته
في الاخبار والديانات ونحوهما واما الثاني فلانه اهل للايجاب و
الاستيجاب ولا يملك المولى نقض ذمته حتى لا يجوز ان يشتري شيئا
على ان الثمن في ذمته واما اقراره على العبد بدين فانما يصح من جهة
ان مالية العبد مملوكة له كالوارث يقر على مورثه بالدين واذا كان
اهلا للتكلم والذمة صح ان يلزم شيئا في ذمته فيجب ان يكون له طريق

الی قضائه دفعا للحرج اللازم من اهلية الايجاب بدون اهلية القضاء
اوفی طریق القضاء ملك الید فقط وثمرة الخلاف ان الاذن
فی نوع من التجارة یکون اذنا فی الانواع کلها عندنا خلافا للشافعی
فان الاذن عندنا لا یقبل التوقیت لانه اسقاط وهو لا یقبله وعنده
یحتمله وانما قال فی حال بقاء الاذن لانه فی ابتداء الاذن لیس
کالوکیل اذ الوکالة لا تثبت الا فیما وکل به والاذن یعم وانما قال فی
مرض المولی لانه فی حال صحة المولی لیس کالوکیل حتی یصح منه المحاباة
الفاحش ولا یصح من الوکیل وانما قال فی عامة المسائل لانه لیس کالوکیل
فی مسئلة التوکیل بالاشتراء اذا اشتری بغبن فاحش فانه یصح من
الماذون ولا یصح من الوکیل والرق لا یؤثر فی عصمة الدم تنقیصا و
اعداما وانما یؤثر الرق فی قیمته ای قیمة الدم حتی اذا قتل العبد خطاء
وقیمته مثل الدیة او اکثر تنقص عن قیمته عشرة وقد عرفت وجهه
وانما العصمة بالایمان والدار ای دار الاسلام ای العصمة المؤثمة ای التی
توجب الاثم علی تقدیر التعرض ولا توجب الضمان بالایمان و
العصمة المقومة وهی التی توجب الامرین المذکورین بدار الاسلام

+ من ههنا الی المتن عبارة التلویح ۱۲
* حاشیه حسن عفی عنه
الذی توقف ای حین صحة الموکل ... حین
مرضه فقدره ان تعرفه ... الموکل فینفذ
محاباته فی ثلث مال الموکل ۱۲

والعبد فیہ ای فی کون کل واحد من الامرین مثل الحر ولذلک یقتل الحر بالعبد عندنا قصاصا خلافا للشافعی واوجب الرق نقصانا فی الجہاد لانہ ینافی الکیۃ منافع البدن لانہا تبع للبدن المملوک للمولی الا ما استثنی من الصوم والصلوۃ فلا یحل لہ القتال بغیر اذنہ حتی لا یجب الجہاد علیہ ای العبد لان استطاعتہ فی الحج والجہاد غیر مستثناۃ علی المولی نظرا للمولی کما استثنی الصوم والصلوۃ علیہ نظرا للعبد ولہذا ای لایجاب الرق النقصان لم یستوجب العبد السہم الکامل من الغنیمۃ اذا قاتل باذنہ او بغیر اذنہ بل یرضخ لہ ولا یسہم لان استحقاق الغنیمۃ انما ہو باعتبار معنی الکرامۃ والعبد ینقص حالا من الحر وفی الحدیث انہ کان علیہ السلام یرضخ الممالیک ولا یسہم بخلاف تنفیل الامام حیث یساوی العبد فیہ الحر کما یساوی الراجل فیہ الفارس لان استحقاق السلب انما ہو بالتنفیل وبالایجاب من الامام والعبد والحر متساویان فیہ وانقطعت الولایۃ کلہا بالرق لانہ عجز حکمی متصل

194

بقوله مثل الذمة والحل والولاية فبين الذمة ثم الحل ثم شرع في بيان

الولاية يعني لا تثبت الولاية المتعدية مثل ولاية القضاء والشهادة

والتزويج لانه لا ولاية له على نفسه فكيف يتعدى منه الى غيره ولما كان

يرد عليه ان هذا يوجب ان لا يصح امانه للكافر الحربي في القتال

لانه تصرف على الغير اجاب بقوله وانما صح امان العبد الماذون في

القتال للكافر الحربي لان الامان بالاذن يخرج عن اقسام الولاية

اي ليس الامان من باب الولاية من قبل اي من جهة انه اي الماذون

صار شريكا للغزات بواسطة الاذن في الجهاد في الغنيمة يعني

انه من حيث انه انسان مخاطب يستحق الرضخ الا ان المولى يخلفه

في الملك المستحق كما في سائر اكسابه فاذا امن الكافر فقد اسقط

حق نفسه في الغنيمة اعني الرضخ فلزم منه اي لزم حكم الامان الماذون

اولا ثم يتعدى الى غيره من الغانمين ولزم سقوط حقهم لان الغنيمة

لا تتجزى في حق الثبوت والسقوط وهذا مثل شهادته اي العبد

برؤية هلال رمضان حيث تصح لانها ليست من الولاية بل هي

الزام الصوم بنفسه اولا ثم يتعدى الحكم الى غيره وعلى هذا الاصل

195

وهو ان الرق لا ينافي مالكية غير المال من الدم والحيوة ولهذا يملك

العبد من التصرفات يجوز تعديته ضرورة الى غيره تبعا بصح اقراره

اے العبد محجورا او ماذونا بموجب الحدود والقصاص لانه لما

كان في حق الدم والحيوة باقيا على اصل الحرية يصح اقراره مثل

الحر ولا يمنع لزوم اتلاف حق المولى صحته لانه بطريق التبع وكذا

يصح اقراره بالسرقة المستهلكة ماذونا كان او محجورا حتى وجب القطع

ولم يجب الضمان وبالسرقة القائمة صح الاقرار من حق القطع و

المال من الماذون فرد على المسروق منه ويقطع يده اما الثاني فلما

مر واما الاول فلاستحالة ان يقطع يده في مال مملوك لمولاه لان

المولى لو لم يرد المسروق الى المسروق منه لكان ملكا للمولى فيقع

القطع في ملك المولى وهو باطل وفي العبد المحجور اختلاف معروف

اذا كذبه المولى وقال المال مالي فقال ابو حنيفة يقطع يده والمال

للمسروق منه لما مر وقال ابو يوسف يقطع يده والمال للمولى لانه اقر

بالامرين بالقطع وهو على نفسه فيصح وبالمال للمسروق منه وهو على

سيده فلا يصح وقد يثبت القطع بدون المال كما في السرقة المستهلكة

وقال محمد لا يقطع والمال للمولى لان اقرار المحجور باطل لان ما في يده

ملك المولى ولهذا لا يصح اقراره بالغصب واذا لم يصح اقراره في حق

المال يبقى في ملك سيده فلا يمكن قطعه في هذا المال وعلى هذا اي على

ان الرق ينافي مالكية المال قلنا في جناية العبد خطأ انه اي العبد يصير

المجني عليه اولورثته جزاء الجناية حتى لو مات العبد لا يجب على المولى شيء

لان الاصل ان يكون موجب الجناية على الجاني وامتنعت الدية ههنا

لان العبد ليس من اهل ضمان ما ليس بمال لان ضمان ما ليس بمال

صلة والعبد ليس باهل لها حتى لا تجب عليه نفقة المحارم والدية صلة

في حق الجاني كانه يهب ابتداء لانه لا يستفيد به شيئا ولهذا لا

تملك الا بالقبض ولا يجب عليها الزكوة الا ان يحول الحول بعد

القبض وهي عوض في حق المجني عليه واذا لم يمكن ايجابه عليه ولا عاقلة

له جعل الرقبة جزاء لئلا يلزم اهدار الدم الا ان يشاء المولى الفداء

متصل بقوله يصير جزاء فيصير الواجب عائدا الى الاصل وهو

الارش لانه الاصل في الجنايات الصادرة خطأ والنقل الى الدفع انما

كان بعارض الرق وهذا عند ابي حنيفة حتى لا يبطل بالافلاس

[مع حواشٍ مخطوطة بالهامش غير مقروءة بدقة]

١٩٧

حاشیہ مولوی عبدالقادر صاحبزادہ

لاصالته ولا يعود الى الرقبة ثانيا بعارض يحتمل الزوال وعندهما
يصير بمعنى الحوالة اي بمنزلة الحوالة على المولى كان العبد احال الارش
على المولى فاذا توى ما عليه بافلاسه يعود الى الرقبة وحاصل المسئلة
ان المولى اذا اختار الفداء وليس عنده ما يؤدى به الى ولي الجناية كان
الارش دينا في ذمته والعبد عبده عند ابي حنيفة ولا سبيل لغيره عليه و
عندهما العبد عبده اذا ادى الدية مكان العبد والا دفع العبد الى
الاولياء الا ان رضوه بان يبيعوه بالدية فلم يكن لهم بعد ذلك
ان يرجعوا على العبد كذا في الشرح واما المرض فانه لا ينافي اهلية
الحكم اي ثبوت الحكم ووجوبه عليه سواء كان من حقوق الله تعالى او من
حقوق العباد ولا اهلية العبارة لانه لا خلل في الذمة والعقل لكنه
اي المرض لما كان سبب الموت والموت علة الخلافة اي خلافة الورثة و
الغرماء في المال لان اهلية الملك تبطل بالموت فيخلفه اقرب الناس اليه
والمال لكونه محل قضاء الدين يصير مشغولا به فيخلفه الغريم
كان اي المرض من اسباب تعلق حق الوارث والغريم بماله لان
التعلق لما ثبت بالموت حقيقة يستند هذا الحكم الى اول المرض اذ الحكم

يستند الى اول السبب فثبت به اى بالمرض الحجر اى منع المريض اذا
اتصل اى المرض بالموت مستندا الى اوله بقدر ما يقع به صيانة الحق
اى حق الوارث والغريم فقيل كل تصرف واقع منه اى المريض يحتمل
الفسخ كالهبة فان القول بصحته اى بصحة ذلك التصرف واجب في
الحال للشك في ثبوت الحجر في الحال ثم امكان التدارك بالنقض و
الفسخ اذا احتيج اليه اى بنقض باتصاله بالموت وكل تصرف واقع من
المريض لا يحتمل الفسخ جعل كالمعلق بالموت كالاعتاق فانه تصرف لا
يحتمل الفسخ فلا بد ان يحكم بانه اذا وقع على حق الغريم بان اعتق المريض
عبدا من ماله المستغرق بالدين او على حق وارث بان اعتق عبدا
قيمته تزيد على ثلث ماله فحكم هذا المعتق حكم المدبر قبل الموت حتى كان
عبدا في شهادته وسائر احكامه فان كان على الميت دين مستغرق
ينفذ على وجه لا يبطل حق الدائن فتجب السعاية في دين مستغرق
وان لم يكن دين مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الوارث في
الثلثين واذا لم يقع على احدهما بان كان في المال وفاء بالدين او هو
يخرج من الثلث نفذ العتق في الحال بخلاف اعتاق الراهن حيث

ينفذ مع تعلق حق المرتهن به لان حق المرتهن في ملك اليد دون ملك
الرقبة وحق الوارث والغريم في ملك الرقبة وصحة الاعتاق تبتنى
على ملك الرقبة دون ملك اليد ولهذا صح اعتاق الابق مع زوال اليد عنه
لبقاء الملك وكان القياس ان لا يملك المريض الصلة وهي تمليك مال
يحصل به عوض مالي كالصدقة والهبة وان لا يملك اداء الحقوق
المالية لله تعالى كالزكوة وصدقة الفطر والكفارات وان لا يملك الوصية
بذلك المذكور اعني الصلة واداء الحقوق لما مر من ان المرض موجب
للحجر الا ان الشرع جوز ذلك المذكور من الثلث اي من ثلث ماله نظرا
له فان الانسان مقصر بامله في عمله فيحتاج عند حلول الاجل وبطلان
الامل الى تلافي ما فرط فيه فنظر الشارع له بابقاء ثلث ماله تحت تصرفه
قال النبي عليه السلام ان الله تعالى تصدق عليكم بثلث اموالكم في اخر اعماركم
زيادة على اعمالكم فضعوه حيث شئتم ولما تولى الشرع الايصاء للورثة
حيث قال الله تعالى يوصيكم الله في اولادكم الاية وابطل اي نسخ ايصاءه
اي المريض لهم اي للورثة وكانت الوصية مفروضة في ابتداء الاسلام
لقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية الاية

فسخت بقوله تعالى يوصيكم الله الآية وقد بيّنه النبي عليه السلام بقوله

ان الله تعالى اعطى لكل ذي حق حقه الا لا وصية لوارث بطريق ذلك اے

ايصاء المريض صورة بان يبيع المريض شيئا من التركة من الوارث

بمثل القيمة لانه وصية بصورة العين حيث آثر الوارث بعين من

الاعيان مال لا معنى لاسترداد العوض منه فلا يجوز عند ابي حنيفة رح

لان حق الوارث كما تعلق بالمالية تعلق بالعين حتى لو اراد بعض

الورثة بان يجعل شيئا لنفسه بعينه نصيبه من الميراث لا يملك

ذلك بدون رضاء سائر الورثة ومعنى بان يقر لاحد الورثة بمال

معين لانه وصية من حيث انه يقتضي تسليم المقر به للمقر له بلا عوض

وشبهة الحرام حرام كالحرام وحقيقة بان اوصى لاحد الورثة

وشبهة بان باع الجيد من الاموال الربوية بردي منها حتى لم يصح

بيعه اي المريض من الوارث اصلا اي سواء كان بمثل القيمة او لا عند

ابي حنيفة رح وعندهما يجوز بمثل القيمة لانه ليس فيه ابطال حقهم واما

بيعه من الاجنبي فيجوز اتفاقا لانه لا حجر للمريض من التصرف من الاجنبي

فيما لا يخل بالثلثين وهذا مثال للقسم الاول ويفهم منه المثال

للقسم الرابع لان الجودة تقومت فی حقہ دفعا للضرر عن الوارث

كما يشير اليه قد خل فيه ما اذا باع لا بمثل القيمة وبطل اقراره اي المريض

بعين ودين لاي للوارث وهذا مثال للقسم الثاني ولم يذكر

المثال للقسم الثالث لظهوره وان حصل الاقرار باستيفاء دين الصحة

الذي كان له على الوارث لان الاقرار بالاستيفاء اقرار بالدين لان

الديون تقضى بامثالها فكان هذا اقرارا بالدين فلا يصح وتقومت

الجودة في حقهم اي الورثة كما تقومت الجودة في حق الصغار بان

باع الولي من نفسه مال الصبي فان الجودة متقومة ههنا دفعا للضرر

عنهم وهذا عطف على قوله بطل واما الحيض والنفاس فانهما لا يعدمان

الاهلية بوجه لا اهلية الوجوب ولا اهلية وجوب الاداء لانهما لا

يخلان بالذمة ولا بالعقل ولا في قدرة البدن فكان ينبغي ان لا

يسقط بهما الصلوة كما لا يسقط الصوم لكن الطهارة عنهما اي

الحيض والنفاس شرط لجواز اداء الصوم والصلوة لقوله عليه السلام

الحائض تدع الصوم والصلوة في ايام اقرائها فيفوت الاداء بهما اي

بالحيض والنفاس لفوات شرط ادائهما وفي قضاء الصلوة حرج عظيم

لتضاعفها فی مدۃ الحیض والنفاس لدخولها فی حد التکرار وھو مستلزم

للحرج فسقط بھما ای بسبب الحیض والنفاس اصل الصلوۃ ای اصل

وجوبھا ولا حرج فی قضاء الصوم لان الحیض لا یزید علی عشرۃ

ایام ولیالیھا فلا یتصور ان یستغرق وقت الصوم وھو الشھر فلم یسقط

اصلہ ای اصل وجوب الصوم عن الذمۃ وان سقط اداؤہ عنہ وحکم

النفاس ماخوذ من حکم الحیض ولما کان الحیض مسقطا فی الصلوۃ

کان النفاس مسقطا ایضا واما الموت اعلم ان الاحکام المتعلقۃ

بالمیت اما دنیویۃ او اخرویۃ والدنیویۃ اما تکلیفات وحکمھا

السقوط الا فی الماثم وغیرھا وھو اما ان یکون مشروعا علیہ لحاجۃ غیرہ

اولا والاول اما ان یتعلق بالعین وحکمہ ان یبقی ببقاء العین او بالذمۃ

وھو لا یخ اما ان یکون وجوبہ بطریق الصلۃ وحکمہ السقوط

الا ان یوصی بہ اولا بطریق الصلۃ وحکمہ البقاء بشرط انضمام المال

او الکفیل الی الذمۃ والثانی ما ان یصلح لحاجۃ نفسہ فحکمہ ان یبقی ما

یقضی بہ الحاجۃ اولا وحکمہ ان یثبت للورثۃ والاخرویۃ وحکمھا

البقاء وھذا اجمال لما یفصل فی المتن فانہ ای للموت عجز خالص لیس

فيه جهة قدرة اصلا سقط به اي بالموت او بالعجز المذكور ما هو ثابت

التكليف لفوات غرضه وهو الاداء عن اختيار ولهذا اي لفوات غرض

التكليف قلنا انه اي الميت بطل عنه الزكوة اي يسقط عنه في حكم

الدنيا حتى لا يجب اداؤها من التركة خلافا للشافعي وكذا حكم سائر

وجوه القرب في السقوط وانما يبقى عليه المأثم لان الاثم من احكام

الاخرة والميت ملحق بالاحياء في تلك الاحكام وما شرع عليه لحاجة

غيره ان كان حقا متعلقا بالعين يبقى الحق ببقائه اي العين اذ

فعله اي العبد فيه غير مقصود اذ المقصود في حقوق العباد

المال فيبقى حق العبد في العين وان كان دينا لم يبق بمجرد الذمة

حتى ينضم اليه اي الى الذمة مال او ما يؤكد به الذمة وهو ذمة الكفيل

ولهذا اي لان الذمة لا تحتمل الدين بنفسها قال ابو حنيفة

٢٠٤

ان الكفالة بالدين عن الميت لا يصح اذا لم يخلف الميت مالا او كفيلا
اي لم يخلف واحدا منهما كان الدين ساقطا اي لما خربت الذمة بالموت
بحيث لا تحتمل الدين بنفسها صار الدين كالساقط في احكام الدنيا
لفوات محله فان الدين وصف شرعي يظهر اثره في توجه المطالبة ويستحيل
مطالبة الميت بالدين وكذا مطالبة وارثه حين عدم بقاء المال و
لا كفيل يطالب به والكفالة شرعت لالزام المطالبة بما على الاصيل
لا لالزام اصل الدين فلما عدمت المطالبة ههنا لم يصح الزامها بعد
سقوطها بخلاف العبد المحجور والحال انه يقر بالدين وتكفل عنه رجل
حيث تصح الكفالة مع عدم كون العبد مطالبا به لان ذمته اي العبد
في حقه اي حق نفسه كاملة لانه حي مكلف فيكون محلا للدين
والمطالبة متصورة في الحال بتصديق المولى وفي ثاني الحال باعتاقه
ثم اذا صحت الكفالة يوخذ الكفيل به في الحال ولما ورد على ما ذكر انه
لما كملت ذمته في حقه ينبغي ان لا يجب ضم مالية الرقبة اليها لاحتمال
الدين كما في الحر وقد عرف خلافه اجاب بقوله وانما ضمت اليها اي
الى الذمة المالية اي مالية الرقبة لاجل احتمال الدين في حق المولى

لیمکن استیفاء الدین فی المالیة ہے حق المولی اذ ظہر الدین فی حقہ
لا لان الذمة لیست بکاملة فی حق العبد وان کان ما وجب علیہ لحاجة
الغیر شرع علیہ بطریق الصلة کنفقة المحارم والزکوٰة بطل بالموت
لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفہا بالرق وھو مانع لوجوب الصلات
فکذا ھذا الا ان یوصی بہ فیصح من الثلث لجواز تصرفہ فیہ واما
الحکم الذی شرع لہ ای للعبد فبناء علی حاجتہ لان العبودیة اللازمة
للبشریة مستلزمة للحاجة فشرع ما فوق حوائجہم والموت لاینافی
الحاجة بل تزید بہ فبقی لہ ای للمیت ما کان مشروعا لہ لحاجتہ ما تنقضی
بہ الحاجة ولذلک ای لبقائہ قدم جہازہ علی دیونہ اذا لم یکن الحق
متعلقا بالعین لان الحاجة الی التجہیز اقوی کما قدم لباسہ فی حال
الحیوة علی حق الغرماء حتی لم یکن لہم ان ینزعوا ثیابہ للحاجة الیہا
ثم دیونہ ثم وصایاہ من ثلثہ لکونہا تبرعا بخلاف الدین فانہ واجب
ثم وجبت ای ثبتت للوارث بطریق الخلافة عنہ ای عن المیت
نظرا لہ متعلق بالجمیع ای یثبت ھذہ الحقوق نفعا للمیت لان النفع
راجع الیہ ولذلک قدمت الوصیة علی المیراث لحاجتہ ای تدارک

مافات فیکون هی اقوی من خلافہم ولهذا ای لبقاء ماینقضی بہ الحاجۃ بقیت الکتابۃ بعد موت المولی اتفاقا لان ملک المولی یبقی بعد موتہ لحاجتہ وقد وجدت الحاجۃ وهی احراز الثواب بفک الرقبۃ قال علیہ السلام من اعتق عبدا اعتق اللہ تعالی بکل عضو عضوا منہ من النار ولاحتیاجہ الی حصول البدل لیستوفی منہ دیونہ وبعد موت المکاتب یفسخ عن وفاء عندنا لانہ مالک بحکم عقد الکتابۃ فبقی لحاجتہ لیعتق اولادہ ولئلا یتاذی فی قبرہ لتاذی ولدہ بتعییر الناس ایاہ برقابیہ قال علیہ السلام یؤذی المیت فی قبرہ ما یؤذی فی اھلہ وحاجۃ المیت الی زوال اثر الکفر الذی ھو الرق اشد کذا فی شرح المنار المسمی بالکشف وفی الحدیث اشارۃ الی تشنیع بلیغ لمن یؤذی اھل بیت النبی علیہ السلام من الروافض والخوارج عصمنا اللہ تعالی عنہ ورزقنا محبتہم وحشرنا معہم ببرکاتہم وقال الشافعی یفسخ الکتابۃ بموتہ والمالکیۃ لمولاہ و عطف علی قولہ وبقیت قولہ وقلنا ان المرأۃ تغتسل زوجہا بعد الموت فی عدتہا لان الزوج مالک لها فبقی ملکہ فیہا الی انقضاء العدۃ

علیہا فیما ہو من حوائجہ خاصۃ متعلق بقولہ فبقی وہو احتراز عما ہو لیس من حوائجہ بخلاف ما اذا ماتت المرءۃ فانہ لا یجوز للزوج ان یغسلہا لانہا مملوکۃ وقد بطلت اہلیۃ المملوکیۃ بالموت حقیقۃ اذ المیت لم یبق محلا للتصرفات المخصوصۃ بالمملوکیۃ ولا یمکن بقائہا حکما بعد فوات المحل بالموت لان الحاجۃ الی الغسل وہو من باب الخدمۃ فابقاء المملوکیۃ لہذہ الحاجۃ یؤدی الی اعتبارہا لاثبات ضد موجبہا وہو فاسد بخلاف المالکیۃ لانہا شرعت للحاجۃ فیجوز ان یحکم ببقائہا بعد الموت عند بقاء محل الملک للحاجۃ ولہذا ای لبقاء ما ینقضی بہ الحاجۃ تعلق حق المقتول بالدیۃ اذا انقلب القصاص مالا بالصلح او بعفو البعض وبشبہۃ حتی تقضی منہ دیون المیت وتنفذ وصایاہ وتجری فیہ سہام الورثۃ وان کان الاصل ای اصل المال المنقلب الیہ وہو القصاص تثبت للورثۃ ابتداء لا للمقتول للتشفی ودرک الثار ولہذا یصح عفوہم قبل موت المقتول والمیت لم یبق اہلا لہما لکن ثبوتہ بسبب انعقد للمورث المقتول وہو تلف نفسہ وحیوتہ ولہذہ السببیۃ قالوا کانت الجنایۃ واقعۃ

على حقه فينبغي ان يجب القصاص له من هذا الوجه حتى يصح عفو
المجروح استحسانا ايضا والدليل على ما ذكر من انه يثبت للورثة اولا هو
لانه اى القصاص يجب عند انقضاء الحيوة وعند ذلك الانقضاء
لا يجب له شئ لبطلان اهلية الملك الا ما يضطر اليه لحاجته والقصاص
لا يصلح لدفع حوائج الميت فثبت القصاص لهم ابتداء لا انتقالا
ففارق الخلف اى المال الذى تعلق به حق المقتول الاصل وهو
القصاص من حيث انه يثبت به حق الورثة ابتداء لاختلاف
حالهما وهو ان الاصل لا يصلح لدفع حوائج الميت ولا يثبت مع
الشبهة والخلف قد يخالف الاصل عند اختلاف الحال كالتيمم
والوضوء فى اشتراط النية لاختلاف حالهما لان الماء مطهر طبعا
والتراب ملوث واما احكام الاخرة فله اى للميت فيها اى فى تلك
الاحكام حكم الاحياء لان القبر للميت فى حكم الاخرة كالرحم للماء
والمهد للطفل فى حق الدنيا فكما ان الرحم والمهد اول منزل من
منازل الدنيا فكذلك القبر اول منزل من منازل الاخرة وكما انهما
يوصفان فيهما للخروج فكذلك القبر وكما ان للجنين حكم الاحياء

۲۰۹

مشكوة المصابيح

رواه ترمذي وابن ماجه ۱۲

في بعض احكام الدنيا كذلك الميت في القبر في احكام الآخرة
كما اشار اليه بقوله وضع فيه اى في القبر لاحكام الآخرة فالقبر اما
روضة دار الثواب ان كان الميت من اهل السعادة او حفرة نار ان
كان من اهل الشقاوة ونرجوا الله تعالى ان يصيره اى القبر لنا روضة
بكرمه وفضله اللهم خلقتنا مجانا ورزقتنا مجانا فاغفر لنا مجانا

فصل في العوارض المكتسبة

اى التي يكون لكسب العبد فيها
مدخل لمباشرة الاسباب كالسكر او بالتقاعد عن المزيل كالجهل وهي
اما ان تكون من ذلك المكلف الذي يبحث عن تعلق الحكم به كالسكر
او عن غيره عليه كالاكراه فمن الاول الجهل وهو معلوم وقد عرف
بعدم العلم عمن من شانه فان قارن اعتقاد النقيض فمركب وهو المراد
بالشعور بالشئ على خلاف ما هو به والا فبسيط وهو المراد بعدم الشعور
اما الجهل فانواع اربعة جهل لا يصلح عذرا ولا شبهة وهو غايته
وجهل هو دونه وجهل يصلح شبهة وجهل يصلح عذرا والاول
هو المراد بقوله جهل باطل بلا شبهة وهو الكفر بالله سبحانه
وبصفاته وبنبوة محمد عليه السلام وانه اى الكفر لا يصلح عذرا في

الآخرة اصلا انما قيده لانه ربما يجعل في احكام عذرا بان عقد

الذمة فانه يحميه من القتل والحبس في الدنيا دون الآخرة لانه مكابرة

وجحود بعد وضوح الدليل لان الآيات الدالة على وحدانية الله تعالى

واتصافه بصفات الكمال لا تخفى على من له ادنى لب ومنها كونه مرسلا

للرسل ومنزلا للكتب مما لا يعد ولا يحصى وكذا المعجزات الدالة

على رسالة نبينا عليه السلام وجهل اليهود والنصارى دون جهل الكافر

لكنه مع الديانة باطل لا يصلح عذرا في الآخرة ايضا مثل الاول وهو

جهل صاحب الهوى في صفات الله تعالى كالمعتزلة فانهم في قولهم انه

تعالى عالم بلا علم وقادر بلا قدرة ينفون حقيقة العلم والقدرة وكذا

غيرهما من الصفات وهو مخالف للدلائل الدالة على تحققها وكذا

جهلهم فی احکام الآخرة من السمعیات الثابتة بالکتاب والسنة
کالرؤیة وعذاب القبر وجهل الباغی ای الخارج عن طاعة الامام
الحق ظنا بانه علی الحق والامام علی الباطل متمسکا فی ذلک بتاویل
فاسد فان لم یکن له تاویل فهو فی حکم اللصوص فهذا الجهل ایضا
لا یصلح عذرا لانه مخالف للدلیل الواضح الذی لا شبهة فیه الدال
علی حقیة امام الحق کالخلفاء الراشدین قال فی خزانة المفتین
واهل البغی هم الخارجون علی الامام الحق بغیر حق وبیانه ان المسلمین
اذا اجتمعوا علی احد وصاروا آمنین به فخرج علیه طائفة من
المؤمنین فان کان خروجهم علیه بظلم ظلمهم فلیسوا من اهل البغی
وعلیه ان یترک الظلم وینصفهم ولا ینبغی للناس ان یعینوا الامام
علیهم لان الاعانة معه اعانة علی الظلم ولا ان یعینوا تلک الطائفة
علی الامام ایضا لان فیه اعانة لهم علی خروجهم علی الامام وان لم یکن
خروجهم علیه بظلم ظلمهم ولکن دعوا الحق والولایة فقالوا الحق معنا
فهم اهل البغی فعلی کل من یقدر علی القتال ان ینصر امام المسلمین علی هؤلاء الخارجین
لانهم ملعونون علی لسان صاحب الشرع قال علیه السلام الفتنة نائمة لعن الله علی من

ايقظها وفي زماننا الحكم للغلبة ولا تدري العادلة والباغية

لان كلهم يطلبون الدنيا الا انه اي كل واحد من صاحب الهوى والباغي

متاول بالقران متمسك به بالتاويل فكان جهله دون جهل الاول

لكنه اي كل واحد منهما لما كان من المسلمين او ممن ينتحل الى الاسلام اي

ينسب الى الاسلام وليس له الاسلام وهذا اذا غلا في هواه حتى كفر

كغلاة الروافض لزمنا مناظرته والزامه قبول الحق فلم تعمل بتاويله

الفاسد فاذا استحل الباغي الاموال والدماء بتاويل ان مباشر الذنب

كافر لا يحكم باباحتها في حقه بتاويله كما يحكم باباحة الخمر في حق

الكافر بديانته لانه يعتقد الاسلام حقا فامكن مناظرته والزام الحق

عليه بخلاف الكافر لان ولاية المناظرة والالزام منقطعة عنه

ولذلك قلنا ان الباغي اذا تلف مال العادل ونفسه ولا منعة له

اي للباغي يضمن لبقاء ولاية الالزام بخلاف ما اذا كان له منعة

وقوة يمنع قصده فانه لم يضمن لان الاحكام لابد لها من الالتزام

او الالزام ولا التزام وهو ظاهر ولا الزام لوجود المنعة وكذلك

اي كوجود الضمان سائر الاحكام التي تلزم المسلمين يلزمه لانه مسلم

وولاية الالزام باقية عند عدم المنعة وكذلك متعلق بقوله
مردود اى مثل جهل الباغى جهل من اعتمد على القياس وخالف فى اجتهاده
الكتاب والسنة المشهورة من علماء الشريعة بيان للموصول او عمل
بالغريب من السنة الواردة على خلاف الكتاب والسنة المشهورة
مردود وباطل وليس بعذر اصلا مثل الفتوى ببيع امهات الاولاد
كما يقول اصحاب الظواهر متمسكين فى ذلك بما روى عن جابر قال كنا
نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله عليه السلام ولا يجوز بيعها عند عامة
العلماء لدلالة الآثار المشهورة مثل قوله عليه السلام اعتقها ولدها و
مثل الفتوى بحل متروك التسمية عمدا عملا بقوله عليه السلام تسمية الله تعالى
فى قلب كل مؤمن وبالقياس على الناسى فانه مخالف لقوله تعالى ولا تاكلوا
مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق ومثل القصاص بالقسامة المسئلة
عندنا انه اذا وجد القتيل فى محلة ولا يدرى قاتله يجب القسامة على
اهل المحلة والدية على عواقلهم ولا يجب القصاص وقال مالك واحمد
والشافعى فى قوله القديم انه اذا كان بين القتيل واهل المحلة عداوة
ظاهرة او لوث وهو مما يغلب على ظن القاضى والسامع صدق المدعى

يوم الولي بان يعين القاتل منهم ثم يحلف الولي خمسين يمينا انه

قتله عمدا فاذا حلف يقتص له من القاتل متمسكين في ذلك بقوله

عليه السلام لاولياء المقتول الذي وجد في خيبر اتحلفون وتستحقون

دم صاحبكم الحديث وهو مخالف لما روي ان رجلا جاء الى رسول الله

عليه السلام فقال اني وجدت اخي قتيلا في بني فلان فقال اختر من

شيوخهم خمسين رجلا فيحلفون بالله ما قتلناه ولا علمنا له قاتلا

فقال وليس لي من اخي الا هذا قال نعم ولك مائة من الابل وكذا قضى

عمر على وداعة بالقسامة والدية فقالوا لا ايماننا تدفع عن اموالنا

ولا اموالنا تدفع عن ايماننا فقال حقنتم دماءكم بايمانكم واغرمكم

الدية لوجود القتيل بين اظهركم وكان ذلك بمحضر من الصحابة و

لم ينكر عليه احد فحل محل الاجماع ومثل الفتوى بوجوب القضاء بشاهد

واحد ويمين اي يمين المدعي بما روي ان النبي عليه السلام قضى بذلك

فانه مخالف لقوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم الاية وللحديث

المشهور وهو قوله عليه السلام البينة للمدعي واليمين على من انكر وجملة الكلام

في المقام ان الجهل اما في الدين واصوله وهو الغاية اولا فهو دونه

وذلك اما ان يكون في اصول المذهب كما مر او في فروع وذلك ما ان

يكون مخالفا للقياس وخبر الواحد فيصلح عذرا كما سيأتي او للكتاب والسنة

المشهورة والاجماع فيكون مثل جهل صاحب الهوى وليس تقييد السنة

بالمشهورة لاجل ان مخالفة السنة المتواترة كفر لان الكتاب متواتر ايضا

فمخالفته اذا كان قطعيا في الدلالة يكون كفرا والسنة المتواترة انما

يكفر مخالفها اذا كانت كذلك والا فلا بل يقال المراد بالسنة المشهورة

ما يعم المتواتر وهو ما يقابل الاحاد والنوع الثالث جهل يصلح شبهة

دارئة للحد والكفارة وهو جهل في موضع الاجتهاد الصحيح اي غير

المخالف للكتاب والسنة المشهورة والاجماع والجهل في موضع الشبهة

اي الاشتباه كالصائم المحتجم في رمضان اذا افطر على ظن ان الحجامة

فطرته لم تلزمه الكفارة لانه اي اهل الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح

فان الحجامة عند الاوزاعي يفسد الصوم تمسكا بقوله عليه السلام

افطر الحاجم والمحجوم وهذا مثال للقسم الاول ومثال القسم الثاني

قوله ومن زنى بجارية والده على ظن انها تحل له لم يلزمه الحد لانه

جهل في موضع الاشتباه فان وطي الاب جارية ابنه لا توجب الحد

والقرابة واحدة وهذا القرب لما وجب تاويلا في احد الطرفين
اشتبه على الوالد فظن انه يوجب تاويلا في الطرف الآخر واعلم ان
الشبهة الدارئة للحد نوعان شبهة في الفعل وتسمى شبهة الاشتباه
وشبهة في المحل وتسمى شبهة الدليل وشبهة حكمية فالاولى وهي
ان يظن الانسان ما ليس بدليل الحل دليلا فيه ولا بد فيها من الظن
ليتحقق الاشتباه والثانية ان يوجد دليل شرعي ناف للحرمة في ذاته
مع تخلف الحكم عنه لمانع اتصل به وهذا النوع لا يتوقف بتحققه
على ظن الجاني فمن هذا القسم ما لو وطي الاب جارية ابنه فانه
لا يجب عليه الحد وان قال علمت انها حرام علي ومن الاول المثال
المذكور في المتن والنوع الرابع جهل لا يبتني على دليل ويصلح عذرا
وهو كجهل من اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا فانه اي فان جهل
هذا المسلم بالاحكام من الصلوة والصوم مثلا يكون عذرا له في
ترك الشرائع حتى لو مكث مدة ولم يصل ولم يصم ولم يعلم ان
عليه صلوة او صوم لا يكون عليه قضاء خلافا لزفر لانه غير
مقصر لخفاء الدليل في حقه لعدم بلوغه اليه حقيقة وتقديرا لعدم

الاشتهار بها في دار الحرب وكذلك اي كجهل من اسلم في دار الحرب
في كونه عذرا جهل الوكيل بالوكالة والماذون بالاذن وهما المراد
بقوله بالاطلاق حتى لو تصرفا قبل بلوغ الخبر اليهما لم ينفذ تصرفهما
على الموكل والمولى وكذا جهل الوكيل بالعزل وجهل الماذون بالحجر
وهما المرادان بقوله وضده اي ضد الاطلاق وكذا جهل الشفيع
بالبيع فانه يكون عذرا حتى اذا علم به بعد زمان يثبت له حق
الشفعة وكذا جهل المولى بجناية العبد فانه يكون عذرا حتى
لو باع العبد الجاني قبل العلم بالجناية لا يكون مختارا للفداء و
كذا جهل البكر البالغة بالانكاح اي انكاح الولي فانه يكون عذرا
حتى لا يكون سكوتها قبل العلم رضاء بالنكاح لان دليل العلم
خفي في حق هؤلاء والمسئلة فيما اذا زوجها ولي غير الاب والجد
من الكفو بمهر المثل او زوجها الاب والجد من غير الكفو او بغبن
فاحش فانه يكون عذرا حتى يكون لها الفسخ بعد العلم بالنكاح
واما اذا زوجها الاب والجد من الكفو بمهر المثل لم يكن لها الفسخ لكمال
النظر ووفور الشفقة ولو زوجها غير الاب والجد من غير كفو

او بغبن فاحش لم يصح النكاح اصلا هكذا في التلويح ثم قال
المحقق التفتازاني بعده وانما صرحت بذلك لانه قد اشتهر في
بعض البلاد نقلا عن المص انه يصح النكاح في هذه الصورة لكن يكون
لها الفسخ وهكذا ورد في شرح الوقاية ولا يوجد له رواية اصلا
وكذا لجهل الامة المنكوحة بخيار العتق فانها اذا جهلت ان لها الخيار
اي خيار العتق فسكتت عن فسخ النكاح فجهلها يكون عذرا حتى
لا يبطل خيارها بخلاف الجهل بخيار البلوغ على ما عرف لها اذا
علمت بالنكاح وجهلت بان لها الخيار لا يكون جهلها عذرا
حتى يبطل الخيار لها لان جهلها باحكام الشرع في دار الاسلام ليس
بعذر لاشتهار العلم في دار الاسلام وعدم المانع من تعلمها في
جانبها بخلاف الامة فان اشتغالها بخدمة المولى مانع واما السكر
وهي حالة تعرض للانسان من امتلاء دماغه من الابخرة المتصاعدة

اليہ فيسقط معہ التمیز بین الامور الحسنۃ والقبیحۃ فہو نوعان

سکر بطریق مباح کسکر حاصل بشرب الدواء کالبنج علی قصد التداوی

ففی المبسوط لاباس بان یتداوی الانسان بالبنج فاذا اراد ان یذھب

عقلہ منہ فلا ینبغی لہ ان یفعل ذلک وشرب المکرہ والمضطر بان

اضطر الی شرب المسکر للعطش فشرب مسکرا وانہ ای ھذا النوع

من السکر بمنزلۃ الاغماء حتی منع صحۃ الطلاق والعتاق وسائر

التصرفات لانہ لیس من جنس اللھو فصار من اقسام المرض وسکر

بطریق محظور وانہ ای ھذا النوع لاینافی الخطاب بالاجماع قال

اللہ تعالی یاایھا الذین امنوا لاتقربوا الصلوۃ وانتم سکاری فان

کان ھذا خطابا فی حال السکر فظ وان کان فی حال صحوھم فکذلک

اذ لوکان منافیا لما جاز ذلک کما لایجوز ان یقال للعاقل اذا جننت

فلا تفعل کذا لانہ اضافۃ الی حالۃ منافیۃ للخطاب فلوکان السکر

منافیا للخطاب لکان کالجنون فی عدم صحۃ اضافۃ الخطاب الی

تلک الحالۃ فلا یبطل السکر شیئا من الاھلیۃ لان الاھلیۃ بالعقل

والبلوغ والسکر لایؤثر فی عدمھما وتلزمہ احکام الشرع کلھا

كالصلوة والصوم وغيرهما وتنفذ تصرفاته كلها قولا وفعلا كالطلاق
والعتاق والبيع والشراء وتزويجه الولد الصغير وتزوجه وغيرها
الا الردة استحسانا فانها لا تصح منه حتى اذا اراد ان يقول اللهم
انت ربي وانا عبدك فجرى على لسانه عكسه لا يكون مرتدا ولم تكن
امرأته بائنة وفي القياس وهو قول ابي يوسف انها تبين منه لانه
مخاطب كالصاحي ووجه الاستحسان ان الردة مبنى على القصد
والاعتقاد والسكران لا اعتقاد له بما يقول والاقرار بمباشرة اسباب
الحدود الخالصة لله تعالى مثل حد الزنا والشرب لان الرجوع عن
الاقرار بهذه الحدود يصح وقد قارنه دليل الرجوع وهو السكر
لان السكران لا يكاد ان يثبت على شيء مما يقوله فاقيم السكر الذي
هو دليل الرجوع مقام الرجوع فيعمل فيما يحتمل الرجوع من الاقارير
واحترز بقوله والاقرار بالحدود عن مباشرة سبب الحد فانه مواخذ
بافعاله حتى لو زنى في سكره يحد اذا صحى ولا يصير السكر شبهة دارئة
للحد لانه حصل بسبب هو معصية فلا يصلح سببا للتخفيف وبقوله
الخالصة عن الاقرار بحد القذف والقصاص فان السكر لا يمنع صحته

لانه يصح الرجوع لايبطل فبدليله اولى لانهما من حقوق العباد و
في قوله فيما يحتمل الرجوع اشارة الى ان الكافر اذا اسلم في حالة السكر
يحكم بصحة اسلامه لوجود احد الركنين ترجيحا لجانب الاسلام كما
في المكره بالاسلام واما الهزل فتفسيره لغة اللعب وهو في الاصطلاح
ان يراد بالشئ غير ما وضع له هكذا فسره الامام فخر الاسلام وتوهم
البعض من ظاهره انه يشتمل المجاز الا انه اراد بالوضع ما هو اعم من
وضع اللفظ للمعنى ومن وضع التصرفات الشرعية لاحكامها واراد
بوضع اللفظ ما هو اعم من الوضع الشخصي كما في الحقيقة والنوعي كما
في المجاز وهذا معنى ما يقال ان الوضع اعم من العقلي والشرعي فان
العقل يحكم بان الالفاظ موضوعة لمعانيها حقيقة ومجازا وان
التصرفات الشرعية موضوعة لاحكامها فاذا اريد بالكلام غير
موضوعه العقلي وهو عدم افادة معناه اصلا واريد بالتصرف
غير موضوعه الشرعي وهو عدم افادة الحكم اصلا فهو الهزل فظهر
الفرق بين الهزل والمجاز فان الموضوع العقلي للكلام في المجاز وهو
افادة المعنى المجازي مراد وان لم يكن موضوعه اللغوي مرادا وفي الهزل

٢٢٢

كلاهما ليس بمراد وهذا فسره باللعب اذ هو ما لا يفيد فائدة اصلا
وهذا لا يجوز وقوعه في كلام صاحب الشرع فلا ينافي الهزل الرضاء
بالمباشرة اي بمباشرة التصرفات لان الهازل يتكلم بما هزل به
عن اختيار صحيح ورضاء صحيح تام ولهذا اي لعدم المنافاة به
يكفر بالردة هازلا لانه استخفاف بالدين الحق وهو كفر فيصير
مرتدا بالهزل لا بما هزل به ولكنه اي الهزل ينافي الاختيار بحكمه اي
بحكم ما هزل به والرضاء بمنزلة شرط الخيار في البيع فانه يعدم الرضاء
والاختيار في حق الحكم لا في حق مباشرة السبب والاختيار هو القصد
الى الشيء وارادته والرضاء هو ايثاره واستحسانه فالمكره مثلا يختار
ولا يرضى به ومن ههنا قالوا ان المعاصي والقبائح بارادة الله تعالى
لا برضاه فيؤثر اذا كان الهزل في جميع التصرفات بمنزلة شرط الخيار
يؤثر فيما يحتمل النقض كالبيع والاجارة لا فيما لا يحتمله كالطلاق

والعتاق واذا تواضعا اى العاقدان على الهزل باصل البيع بان يعقدا

هازلا على ان لا بيع بينهما اصلا ينعقد البيع لرضائه بالسبب فاسدا

غير موجب للملك الذى هو الحكم لعدم رضائه بالحكم وان اتصل به

القبض حتى لو كان المبيع عبدا فقبضه المشترى فاعتقه لا يعتق

لان الملك غير ثابت له بخلاف ما اذا كان الفساد من وجه اخر حيث

يثبت الحكم عند القبض كخيار المتعاقدين معا فانه لا يوجب الملك

اصلا على احتمال الجواز وكما اذا شرط الخيار لهما ابدا فانه يوجب فساد البيع

على احتمال الجواز ويمنع ثبوت الملك للعاقدين لان خيار كل واحد

منهما يمنع زوال الملك عما فى يده فاذا انقض البيع احدهما انتقض

لان لكل واحد ولاية النقض وان اجازاه معا جاز البيع لكن عند

ابى حنيفة يجب ان يكون وقت الاجازة مقيدا بالثلث حتى لو

اجازه فى الثلث جاز والا لا كما فى الخيار المؤبد فانه لو اسقطاه فى

الثلث صح وبعده لا يصح وعندهما لا تقييد بالثلث بل يجوز بعده

ايضا كما عرفت ولو تواضعا على ان البيع بالفى درهم على ان يكون الثمن

الف درهم وان الالف الاخر هزل واتفقا على الاعراض عن المواضعة

بان جد فی ان الثمن الفان کان الثمن الفین بلا خلاف لبطلان
الهزل باعراضهما وکذا ان اتفقا علی البناء علی المواضعة او تواضعا
علی البیع بمائة دینار علی ان یکون الثمن الف درهم فالهزل باطل
والتسمیة صحیحة فی الفصلین ای البیع جائز بالفین فی الاول و
بمائة دینار فی الثانی عند ابی حنیفة وقال صاحباه یصح البیع بالف
درهم فی الفصل الاول وبمائة دینار فی الفصل الثانی لامکان العمل
بالمواضعة فی الثمن مع الجد فی اصل العقد فی الفصل الاول دون
الفصل الثانی فان العمل بالمواضعة فی قدر البدل مع العمل بالجد فی
اصل العقد ممکن بان یجعل العقد منعقدا بالف وانکان المسمی الفین
لوجود الالف فی الالفین والفضل فی الالف الاخر شرطا لا طالب له
لاتفاقهما علی الهزل وکل شرط لا طالب له لا یفسد العقد فیبطل
الالف الاخر وینعقد البیع هذا اذا کان الهزل فی قدر البدل وهو الفصل
الاول واما اذا کان الهزل فی جنس الثمن وهو الفصل الثانی فلان البیع لا
یصح بدون تسمیة البدل فاذا اعتبرت المواضعة کان البدل الف
درهم وهو غیر مذکور فی العقد والمذکور فی العقد هو مائة دینا

وهی غیر البدل بخلاف المواضعة فی قدر البدل فانہ یمکن تصحیح البیع

مع اعتبارها بان ینعقد بالالف الموجود فی الالفین علی ما اشرنا الیہ

وانا نقول انہما ای المتواضعین جدا فی اصل العقد حیث قصدا بیعا

جائزا والعمل بالمواضعة فی البدل بان یجعل الثمن الفا ولا یحکم بلزوم

الالفین یجعل ای البدل ای قبول تمام البدل شرطا فاسدا فی البیع

لان الالف الزائد لما خرج عن الثمنیة بالمواضعة کان اشتراط قبول

مالیس من مقتضیات العقد وفیہ نفع لاحد المتعاقدین وهو

الطالب لکن لا یطالب ههنا للمواضعة وعدم الطلب بواسطة

الرضاء لا یوجب الصحة کما فی الربوا فاندفع ما قالا من الدلیل فیفسد

البیع فکان العمل بالمواضعة فی الاصل ای اصل العقد بان ینعقد العقد

صحیحا کما هو مقصودهما اولی من العمل بالمواضعة فی الوصف وهو

قدر الثمن لان الثمن تابع فی باب البیع کما ان الصفة تابعة للموصوف

عند تعارض المواضعتین فیهما ای فی تعارض المواضعة فی اصل

العقد والمواضعة فی البدل وتوضیحہ انہ اجتمع ههنا مواضعتان

مواضعة فی اصل العقد بالجد ومواضعة فی الثمن بالهزل فی القدر

بان يكون الثمن الف وهما تعارضان وقت ثبت الترجيح للاول

فانتفى اعتبار الثاني وهذا اي البيع بخلاف النكاح حيث يجب الالف

في النكاح بالاجماع لان النكاح لا يفسد بالشرط كما ستعلم فامكن

العمل بالمواضعتين المذكورتين ولو ذكرا اي المتعاقدان في النكاح

الدنانير وغرضهما الدراهم اي ان هزلا في جنس البدل بان ذكرا في

النكاح دنانير وغرضهما دراهم يجب مهر المثل وهذا بالاجماع لانهما

قصدا الهزل بما سمياه في العقد وبالهزل لا يجب المال والمواضع عليه

غير مذكور في العقد والمسمى لا يثبت بدون التسمية وصار كانه

تزوجها على غير مهر فيكون لها مهر المثل وانما لم تثبت الدنانير ههنا

كما ثبت في البيع لان النكاح يصح بغير تسمية بخلاف البيع لان

البدل في البيع وان كان وصفا وتبعا الا انه مقصود بالايجاب لكونه

احد ركني البيع وهذا يفسد بفساده اي جهالته وبدون ذكره

بخلاف البدل في النكاح لانه انما شرع اظهارا لخطر المحل لا انه مقصود

وانما المقصود ثبوت الحل في الجانبين للتوالد والتناسل ولو هزلا باصل

النكاح بان يقول لامرأة بحضرة الشهود اني اتزوجك بالف

تزوجا هازلا ووافقته المرأة فالهزل باطل والعقد لازم في القضاء
وفيما بينه وبين الله تعالى وكذلك اي مثل النكاح في بطلان الهزل ولزوم
العقد الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر لقوله
عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين
قالوا الحكم في المنصوص ثابت بالنص وفي الباقي بالدلالة لا بالقياس
لان العفو عن القصاص من قبيل الاعتاق لانه احياء كالعتاق وهو
مذكور في بعض الروايات والنذر يشبه اليمين من حيث التزام شئ
كما ان اليمين التزام الكفارة ولقوله عليه السلام النذر يمين وكفارته
كفارة اليمين ولان الهازل مختار للسبب راض به دون حكمه وحكم
هذه الاسباب لا يحتمل الرد بالاقالة والفسخ والتراخي بخيار الشرط
وبالتعليق بسائر الشروط لان خيار الشرط لا يدخل في هذه الاشياء بل
يبطل فالتعليق بسائر الشروط يؤخر السبب بحكمه الى حين وجود الشرط
وهذه الاسباب لا تقبل الفصل عن احكامها ولا يؤثر فيها الهزل كخيار
الشرط لان الهزل لا يمنع عن انعقاد السبب واذا انعقد وجد حكمه
البتة بخلاف البيع فانه يقبل الرد والفسخ وحكمه يقبل التراخي عنه

بشرط الخيار فلا جرم اثر فيه الهزل واليه اشار بقوله الا ترى ان هذا النوع الآخر
لا يحتمل خيار الشرط واعترض على ما ذكره بالطلاق المضاف الى الغد مثلا بان
قال انت طالق غدا واجيب بان المراد بالاسباب العلل والطلاق المضاف ليس
بعلة بل هو سبب مفض ولا اسناد حكمه الى وقت الايجاب كالبيع بشرط
الخيار فانه علة ولذا استند الملك الى وقت البيع دون الطلاق المضاف
وصورة الطلاق والعتاق بان يقع التواضع بين الزوجين وبين المولى
والعبد بان يطلقها او يعتقه علانية ولا يكون وقوع الطلاق والعتاق
مرادا لهما وهكذا في العفو عن القصاص وصورة اليمين ان يتواضع رجل
مع امرأته مثلا بان تعلق طلاقها بدخولها الدار ويكون في ذلك
هازلا وهكذا في النذر واعلم ان الاشياء التي لا يجري فيه الفسخ والاقالة
على ثلثة انواع احدها ما كان المال فيه تبعا كالنكاح وثانيها ما لا مال فيه
اصلا كالطلاق الخالي عن المال وثالثها ما كان المال فيه مقصودا مثل الخلع
وقد عرفت الاول والثاني واشار ههنا الى الثالث بقوله واما ما يكون المال
فيه مقصودا اي ان دخل الهزل في هذا القسم الذي يكون المال مقصودا
فيه بالنظر الى العاقد لا بالنظر الى الثبوت لجعلهما المال شرطا مثل الخلع

والعتق على مال والصلح عن دم العمد كما اذا ذكر انه طلق امرء ته على مال بطريق الهزل وطلقها على الفين مع المواضعة على الالف وعلى مائة دينار مع المواضعة على الف درهم وكذا في العتق على مال والصلح عن دم عمد فالهزل لا يؤثر في هذا النوع بحال عندهما لان الهزل بمنزلة خيار الشرط بلا خلاف والخلع لا يحتمل شرط الخيار عندهما لانه تصرف يمين من جانب الزوج كانه قال ان قبلت المال فانت طالق وهذا لا يملك الرجوع قبل القبول وقبولها شرط لليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط وذلك كما اذا قال الرجل لامرء ته انت طالق ثلثا على الف درهم على انك بالخيار ثلثة ايام فقالت قبلت فعندهما يقع الطلاق ويلزم المال وعند ابي حنيفة يصح خيار الشرط في الخلع من جانب المرءة ويتوقف الطلاق على اختيارها لانه في جانبها يشبه البيع لانه تمليك مال بعوض الا ترى از البداية لو كانت من جانبها فرجعت قبل قبول الزوج صح رجوعها فثبت فيه الخيار وكذا الهزل وعنده في الصورة المذكورة ان ردت الطلاق في ثلثة ايام بطل الطلاق وان اختارت او لم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع

والمال لازم واشار الی ما ذکر بقوله فقد ذکر محمد فی کتاب الاکراہ

فی الخلع ان الطلاق واقع والمال لازم وھذا الحکم عند ابی یوسف

ومحمد لان الخلع لا یحتمل خیار الشرط عندھما لما مر فلا یحتمل الھزل

سواء ھزلا باصلہ ای باصل الخلع بان طلق امرءتہ علی مال او خالعھا بطریق

الھزل او بقدر البدل بان سمیا الفین وتواضعا علی الالف او بجنسہ

بان خالعھا علی دنانیر مسمات وتواضعا علی دراھم مسمات ففی کل صورۃ

یجب المسمی عندھما ولا اعتبار لما تواضعا علیہ وصار البدل المسمی

کالذی لا یحتمل الفسخ تبعا لہ یعنی ان الھزل وان کان مؤثرا فی المال

فی الجملۃ لکن المال ھھنا ثابت فی ضمن الخلع تبعا لہ فلا یؤثر فیہ الھزل فی

الثبوت لانہ تابع فی الثبوت کالطلاق والعتاق المقصودین من

العقد واما حکم الشیخ بان المال فیہ مقصود فانما ھو بالنظر الی العاقل

لا بالنظر الی العقد بخلاف النکاح فان المال فیہ تابع بالنظر الی العاقدین

لان مقصودھما حل الاستمتاع بالآخر دون المال اما عند ابی حنیفۃ

فان الطلاق یتوقف علی اختیارھا ای اختیار المرءۃ للطلاق بالمال المسمی

بدل
العاقل ۱۲

۲۳۱

بطريق الجد واسقاطها الهزل بكل حال من الاحوال المذكورة بقوله
سواء هزلا باصل الخلع لانه بمنزلة خيار الشرط وقد نص في الجامع الصغير
مرويا عن ابي حنيفة في خيار الشرط من جانبها في المثال الذي ذكرناه
الى ان الطلاق لا يقع ولا يجب المال الا ان تشاء المرءة فح يقع الطلاق
ويجب المال فكذلك الحكم ههنا اي في الهزل لكنه اي مقيد خيار
الشرط اي جوازه غير مقدر بالثلث في الخلع عنده حتى لو اشترط
الخيار اكثر من ثلث جاز بخلاف البيع لان خيار الشرط في الخلع على
وفاق القياس اذ الطلاق من الاسقاطات وتعليقها بالشرط جائز
مطلقا بخلاف البيع فانه من الاثباتات وتعليقها بها غير جائز وكذلك
اي مثل ثبوت الحكم والتفريع في الخلع هذا اي ثبوت الحكم والتفريع في
نظائره اي نظائر الخلع ثم انه انما يجب العمل بالمواضعة فيما يؤثر فيه
الهزل وهو ما يحتمل النقض كالبيع والاجارة وما كان المال فيه مقصودا
على اصل ابي حنيفة رح وانما لا يجب العمل في ذلك الا اذا اتفقا اي العاقدان
على البناء اي على بناء التصرف على المواضعة اما اذا اتفقا على انه
لم يحضرهما شئ عند العقد او اختلف في البناء والاعراض حمل

بدل
على وفق القياس

اى التصرف على الجد فيما اذا لم يحضرهما شئ وجعل القول قول من
يدعيه اى يدعى الجد والاعراض فيما اذا اختلف فى قول ابى حنيفة
خلافا فانهما يجعل العمل بصحة الايجاب والجد اولى لان الاصل فى العقود
اللزوم ثم ادعى عدم البناء على المواضعة فهو متمسك بالاصل فكان
القول قوله وفيما اذا اتفقا على انه لم يحضرهما شئ انما صح العقد
لان مطلقه يقتضى الصحة والمواضعة السابقة لم يذكر فى العقد فلا
يكون مؤثرة فيه كما لو تواضعا على شرط الخيار ولم يذكرا ذلك فى
العقد لم يثبت الخيار وعندهما العمل بالمواضعة اولى حتى كان القول
قول من يدعى البناء فى صورة الاختلاف وكان العقد فاسدا
فيما اذا لم يحضرهما شئ لانه بناء على المواضعة واما الاقرار فالهزل
يبطله سواء كان الاقرار بما يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح او بما لا يحتمله
كالطلاق والعتاق لان الاقرار يبتنى على وجود المخبر به ومن هذا
يعلم الفرق بين الاقرار وبين الانشاء فى هذه التصرفات والهزل
يدل على عدمه لان الهازل يظهر عند الناس خلاف ما هو فى الحقيقة
وكذلك اى كالاقرار تسليم الشفعة طلب الشفعة على ثلثة اوجه

طلب المواثبة وهو ان يطلبها كما علم بالبيع حتى تبطل بالتاخير وطلب

التقرير والاشهاد وهو ان ينتهض بعد الطلب ويشهد على البائع

او على المشتري او عند العقار على طلب الشفعة فيقول ان فلانا اشترى

هذه الدار وانا شفيعها وقد طلبت الشفعة واطلبها الان فاشهدوا

على ذلك وبهذا الطلب تستقر شفعته حتى لا تبطل بالتاخير بعد ذلك

في ظاهر الرواية والثالث طلب الخصومة والتملك ومعنى المتن ان مثل

الاقرار تسليم الشفعة بعد الطلب اي طلب المواثبة وبعد الاشهاد

فان الهزل يبطله اي يبطل تسليم الشفعة وهي باقية كما يبطل الاقرار

واما اذا سلم قبل طلب المواثبة هازلا فقد بطلت الشفعة لان اشتغاله

بالهزل سكوت عن طلب الشفعة على الفور الا نرى تسليم الشفعة من

جنس ما يبطل بخيار الشرط حتى لو سلم الشفعة بعد طلب المواثبة و

التقرير على انه بالخيار ثلثة ايام بطل التسليم وبقيت الشفعة لان

تسليم الشفعة في معنى التجارة لانه استبقاء احد العوضين على ملكه

فيتوقف على الرضاء بالحكم والخيار يمنع الرضاء بالحكم فيبطل التسليم

والهزل مثل الخيار مانع للرضاء بالحكم فيبطل به التسليم فتبقى الشفعة

وكذلك اى مثل تسليم الشفعة وابراء الغريم فى انه يبطل بالهزل فيرتد
بالرد فيؤثر فيه الهزل كخيار الشرط حتى لو ابرء هازلا لا يصح ويبقى
الدين على حاله واما الكافر اذا تكلم بكلمة الاسلام وتبرأ عن دينه
هازلا فيجب ان يحكم بايمانه فى احكام الدنيا كالمكره على الاسلام اذا
اسلم يحكم باسلامه بناء على وجود احد الركنين لانه اى الايمان بمنزلة
انشاء لا يحتمل حكم الرد والتراخى فانه اذا اسلم لا يحتمل ان يكون حكم
الاسلام متراخيا ولا يحتمل ان يرد الاسلام بسبب كما يرد البيع بخيار
الرؤية والعيب فكان بمنزلة الطلاق والعتاق واما السفه وهو
سبب لتبذير المال واتلافه على خلاف مقتضى العقل والشرع وفسره
فخر الاسلام بانه خفة تعترى الانسان فتبعثه على خلاف موجب العقل
والسفيه باختياره يعمل على خلاف موجب العقل مع بقاء العقل
فلا يكون سماويا والفرق بينه وبين المعتوه ان المعتوه يشابه المجنون
فى بعض افعاله واقواله بخلاف السفيه فانه لا يشابهه لكن تعتريه خفة
اما فرحا او غضبا فيتابع مقتضاهما فى الامور من غير نظر ورؤية فى

٢٣٦

عواقبها فلا يخل بالاهلية لانه لا يخل بالقدرة لسلامة العقل وسائر
القوى الا ان السفيه يكابر عقله فلا جرم يبقى مخاطبا واذا كان كذلك
ثبت انه لا يمنع شيئا من احكام الشرع ولا يوجب الحجر من التصرفات
اصلا اي سواء كان التصرف مما يحتمل الفسخ او لا يحتمله اي لا يجوز الحجر
عليه عند ابي حنيفة وكذا عند غيره فيما لا يبطله الهزل ويجوز فيما يبطله
لانه اي السفه مكابرة العقل في فعل التبذير بسبب غلبة الهوى مع
علمه بقبحه وفساد عاقبته فلم يكن سببا للنظر للسفيه لكونه معصية
وهذا وان كان يوجب ان لا يجوز منع المال منه لكن منع المال عن
السفيه المبذر في اول البلوغ ثبت بالنص وهو قوله تعالى ولا تؤتوا
السفهاء اموالكم الاية اما عقوبة عليه فان سببها جناية وهي اتباع
الهوى ومكابرة
العقل ولا يجوز تعديته
في العقوبات او
غير معقول المعنى
لان منع المال عن

مالكه مع كمال عقله غير معقول فلا يحتمل المقاسية بالحاق منع اللسان و

قصر العبادة واما الخطاء وهو ان يفعل فعلا من غير ان يقصده قصدا

تاما فان تمام القصد بقصد المحل وفي الخطاء يوجد قصد الفعل دون

قصد المحل وهذا مراد من قال انه فعل يصدر بلا قصد عند مباشرة امر

مقصود وتجوز المواخذة بالخطاء عندنا لقوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان

نسينا او اخطأنا فانه لو لم تجز المؤاخذة عليه لم تكن للدعاء فائدة و

لا تجوز عند المعتزلة لان المؤاخذة انما هي بالجناية وهي بالقصد و

الجواب ان ترك التثبت والاحتياط منه جناية وهو بالقصد حتى انه اذا

حصل عن اجتهاد كما اذا اخطأ في القبلة بعد الاجتهاد جازت صلوته

ولا يأثم وكذا حكم الفتوى بعد الاجتهاد وبهذا الاعتبار جعل من العوارض

المكتسبة والى ما ذكرنا اشار بقوله فهو نوع جعل عذرا يعني وان جاز

المؤاخذة عليه باعتبار التقصير الا انه جعل عذرا صالحا لسقوط حق الله تعالى

احترز به عن حقوق العباد فانه لم يجعل عذرا في سقوطها حتى لو

اتلف مال انسان خطأ بان رمى الى شاة الرجل على ظن انها صيد يجب الضمان

لانه ضمان مال لا جزاء فعل اذا حصل عن اجتهاد وقد عرفت فائدته مما

٢٣٧

من حکم القبلۃ وحکم الفتوی وجعل شبہۃ فی العقوبۃ منصوب معطوف

علی عذر ای جعل الخطاء شبہۃ دارئۃ فی باب العقوبۃ حتی ان الخاطی فی القتل

لا یاثم اثم القتل العمد وکذا الخاطی فی الجماع کما اذا زفت الیہ غیر امرأتہ

فوطیہا علی ظن انہا امرأتہ لا یاثم اثم الزنا ولا یوخذ بحد فی الثانی ولا

قصاص فی الاول لانہ عقوبۃ کاملۃ فلا یجب علی المعذور والاصل فیہ قولہ تعالی

لیس علیکم جناح فیما اخطأتم بہ لکنہ لا ینفک عن ضرب التقصیر وھو

ترک التثبت لانہ یمکنہ الاحتراز عنہ بالتثبت فیصلح سببا للجزاء القاصر وھو

الکفارۃ لان الکفارۃ تشبہ العبادۃ والعقوبۃ فتستدعی سببا مترددا بین

الحظر والاباحۃ والخطاء کذلک لان اصل الفعل مباح وترک التثبت

امر محظور فکان قاصرا فی معنی الحرمۃ فیصلح سببا للجزاء القاصر وصح

طلاقہ ای الخاطی کما اذا اراد ان یقول سبحان اللہ او یعنی فجری علی لسانہ

انت طالق وقع الطلاق عندنا خلافا للشافعی لان الطلاق یقع بالکلام

والکلام انما یصح اذا صدر عن قصد ونحن نقول القصد امر مبطن لا

یوقف علیہ فلا یتعلق الحکم بوجودہ حقیقۃ بل یتعلق بالسبب الظاہر

الدال علیہ وھو اھلیۃ القصد بالعقل والبلوغ نفیا للحرج ویجب لکن

۲۳۹

ينعقد بيعه اى الخاطى كما اذا اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه

بعت منك هذا وقال الاخر قبلت فانه يجب ان ينعقد بيعا فاسدا

كبيع المكره فينعقد البيع لوجود اصل الاختيار ويفسد لفوات الرضاء

وانما قال يجب لانه لا رواية فيه عن اصحابنا واما السفر وهو الخروج على

قصد السير الى موضع بينه وبين ذلك الموضع مسيرة ثلثة ايام ولياليها

فما فوقها بسيرة الابل ومشى الاقدام فهو من اسباب التخفيف وهو

يؤثر فى قصر الصلوة ذات الاربع حتى ان ظهر المسافر وفجره سواء

لان الشفع الثانى وضع عنه اصلا وقال الشافعى حكم السفر ثبوت

الترخص له فلا يبطل العزيمة كما فى الصوم ولنا قول عائشة رض انه

فرضت الصلوة ركعتين فاقرت فى السفر وزيدت فى الحضر ويؤثر

فى تاخير الصوم الى ادراك عدة ايام اخر لان النص اوجب تاخيره قال

الله تعالى فعدة من ايام اخر لكنه اى السفر لما كان من الامور المختارة

اى الامور التى تتعلق بوجود الاختيار ولم يكن السفر بعد تحققه موجبا

ضرورة لازمة داعية الى الافطار اذ فى وسعه الامتناع عن السفر فيكون

فى وسعه الامتناع عن حكمه بواسطته قيل جواب لما انه اى المكلف

اذا اصبح صائما وهو مسافر او مقيم فسافر لا يباح له الفطر لتقرر

الوجوب بالشروع وعدم ضرورة داعية الى الفطر بخلاف المريض

اذا تكلف للصوم ثم بدا له ان يفطر حل له ذلك وكذا اذا مرض المقيم

حل له لان المرض سبب ضروري لا يمكن دفعه لكونه سماويا فظهر بما

ذكر التفرقة بين السفر والمرض وان كان كون السفر من اسباب التخفيف

يوجب ان يكون حكمه مثل حكم المرض وبهذا يظهر وجه ذكر كلمة لكن

ولو افطر المسافر كان قيام السفر المبيح شبهة في ايجاب الكفارة فلا يجب

الكفارة فان السفر مبيح للفطر في الجملة فصورته تمكن شبهة وان لم

توجب اباحة لان الكفارة قد وجبت بالافطار عن صوم واجب من

غير اقتران شبهة ولو افطر المقيم الصائم ثم سافر لا يسقط عنه الكفارة

بخلاف ما اذا مرض بعد الفطر لما قلنا ان السفر من الامور الاختيارية

ولا يزيل استحقاق الصوم عليه حتى لا يباح له الفطر فلا يصير شبهة

في سقوط حكم تقرر عليه شرعا حقا لله تعالى لانه يصير كانه اسقط باختياره

واما المرض فامر سماوي فجعل عذرا في اباحة الفطر وفي سقوط الكفارة

واما الاكراه وهي حمل الغير على امر يكرهه ولا يريد مباشرته لولا الحمل

عليه بالوعيد على تركه فيكون معدما للرضاء لا للاختيار فهو نوعان

كامل يفسد الاختيار ويوجب الالجاء اى الاضطرار نحو التهديد بما

يخاف على نفسه او عضو من اعضائه والاختيار نوعان صحيح وهو

ان يكون الفاعل في قصده مستبدا وفاسد وهو ان لا يكون الفاعل

مستبدا بان يكون اختياره مبنيا على اختيار الاخر فانه اذا اضطر الى مباشرة

امر بالاكراه كان قصده بالمباشرة دفع الاكراه حقيقة فيصير الاختيار

فاسدا وقاصر وهو ان يعدم الرضاء ولا يوجب الالجاء بان يكون

التهديد بحبس او ضرب وهذا غير مفسد للاختيار والنوع الاول

وهو الاكراه الملجي والثاني وهو الاكراه الغير الملجي والاكراه بجملته اي

بجميع اقسامه لا ينافي لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء ولا

يوجب وضع الخطاب اي سقوطه عن المكره بحال سواء كان الاكراه

ملجيا اولا لان المكره على صيغة المفعول مبتلى في حالة الاكراه كما

انه مبتلى في حالة الاختيار والابتلاء يحقق الخطاب لانه يثبت

بدونه الا ترى انه اي المكره في الاتيان بما اكره عليه متردد بين

مباشرة فرض كما لو اكره على اكل الميتة او شرب الخمر بما يوجب الالجاء
فانه يفترض عليه الاقدام على ما اكره عليه حتى لو صبر ولم ياكل ولم
يشرب حتى قتل به يعاقب عليه وبين مباشرة حظر اي محظور كما لو
اكره على الزنا وقتل النفس المعصومة وبين مباشرة اباحة كما في اكراه
الصائم على افساد الصوم فانه يبيح له الفطر وبين رخصة كما في الاكراه
على الكفر فانه يرخص له اجراء كلمة الكفر على لسانه وانما جعل الافطار
في رمضان من قبيل الاباحة له واجراء كلمة الكفر من قبيل الرخصة لان
الاول مباح في الجملة كما في المرض واما الثاني فلا يوصف بالاباحة
اصلا لكن رخص له الاقدام عليه عند طمانينة القلب ويأثم المكره فيه
اي في الاكراه بالاقدام على الفعل مرة كما في الاكراه على الزنا ويوجر
اخرى كما في الاكراه على اكل الميتة وهذه الامور لا تثبت بدون الخطاب
فثبت ان المكره مخاطب ومبتلى ولا يوضع عنه الخطاب وهو المدعى
فلا رخصة في القتل والجرح للغير حتى لو قتل المكره وجرح يكون آثما
لان الرخصة لصيانة نفسه او غيره من التلف وهو وغيره سواء في
الصيانة فلا يكون اكراهه موجبا لاباحة تلفه لان صيانة الغير مانعة لها

ولا رخصة في الزنا بعذر الاكراه اصلا متعلق بالمسائل الثلث اى

سواء كان الاكراه ملجيا او لا لان الزنا في معنى القتل لان الولد لا

ينسب الى الزانى فلا يمكن ايجاب النفقة عليه والمرءة غير قادرة على الانفاق

فيهلك الولد ولا حظر اى لا يبقى الحظر اى الحرمة مع الكامل منه اى الاكراه

وهو الملجى في الميتة والخمر والخنزير لان حرمة هذه الاشياء لم تثبت بالنص الا

عند الاختيار قال الله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه

والاستثناء من الحظر اباحة فكان الممتنع عن تناولها مضيعا لدمه فيصير

اثما وانما قيدنا بالكامل منه لان هذه الحرمة لا تسقط بالقاصر منه لفوات

الضرورة الا ان المكره اذا تناول ما يوجب الحد في الاكراه القاصر بان شرب

الخمر لم يحد استحسانا لان الاكراه الكامل موجب للحل والقاصر جزء منه

فيصير شبهة كالملك في الجزء من الجارية المشتركة فانه يصير شبهة في

اسقاط الحد عن الشريك ورخص في اجراء كلمة الكفر وافساد الصلوة

والصوم واتلاف مال الغير والجناية على الاحرام وتمكين المرءة من الزنا

في الاكراه الكامل دون القاصر حتى لو اكره في اجراء كلمة الكفر او على افساد

الصلوة او الصوم ولم يفعل ما امر به حتى قتل كان ماجورا ولو فعل كان

معذورا وكذا الحكم في اتلاف مال الغير والجناية على الاحرام وتمكين
المرءة من الزنا وانما فارق فعلها فعله في الرخصة حيث رخص للمرءة
التمكين من الزنا بالاكراه الكامل دون الرجل لان نسبة الولد لا تنقطع
عنها فلم يكن في معنى القتل بخلاف الرجل حيث تنقطع كما مر ولهذا اي
ولان الاكراه الكامل اوجب الرخصة اوجب الاكراه القاصر شبهة في
درء الحد عنها اي المرءة دون الرجل فان الكامل غير موجب للرخصة
فلا يوجب القاصر درء الحد عنه فيحد به وهذا هو القياس وفي الاستحسان
يسقط الحد عنه وهو القول المرجوع اليه لابي حنيفة فيثبت بهذه الجملة
المذكورة من ان الاكراه لا ينافي الاهلية ولا يوجب سقوط الخطاب
ولا ينافي الاختيار حتى تثبت هذه الاحكام المذكورة ان الاكراه لا
يصلح لابطال الحكم شيء من الاقوال والافعال جملة كالطلاق والبيع والقتل
واتلاف مال الغير الا بدليل غيره لفظ غير فعل ماض من التغيير والضمير
المنصوب فيه راجع الى الحكم المعنوي والاستثناء منقطع اي لكن
الحكم يبطل بدليل مغير بعد صحته في نفسه على مثال فعل الطائع الذي
هو ضد المكره فان موجب قوله انت طالق وهو وقوع الطلاق

يثبت عقيب التكلم به الا اذا لحق به مغير من الاستثناء او تعليق

وكذا موجب فعله كشرب الخمر والزنا ثابت عقيب الفعل الا اذا تحقق

مانع بان تحققت هذه الافعال في دار الحرب وتمكنت فيها شبهة

فكذا موجب اقوال المكره وافعاله لا عند المغير وانما يظهر اثر الاكراه

هذا دفع لما يقال انه لما لم يظهر اثر الاكراه في بطال الاقوال والافعال

ففي اي شئ يظهر اثره فيه فدفعه بقوله بانه لا يظهر اثره الا في امرين

فانه اذا تكامل الاكراه بان كان ملجيا يظهر اثره في تبديل النسبة

حتى يصير الفعل منسوبا الى المكره على صيغة اسم الفاعل اذا احتمل ما

اكره عليه التبديل ولم يمنع عنه مانع ويظهر اثره اي الاكراه اذا قصر

بان لم يكن ملجيا كالاكراه بالحبس في تفويت الرضاء لا في تبديل النسبة

ولا يكون الاكراه مؤثرا في اهدار قوله وفعله فيفسد بالاكراه كاملا

او قاصرا ما يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضاء مثل البيع والاجارة

لان الاكراه مطلقا لا يمنع انعقاد اصل التصرف لصدوره عن اهله

في محله لكنه يمنع نفاذه لفوات الرضاء الذي هو شرط النفاذ

فينعقد بصفة الفساد ولو كان التصرف مما لا يتوقف على الرضاء

كالطلاق والعتاق لنفذ من المكره كما ينفذ من الطائع فلو اجاز التصرف

بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة لم تصح كذا في الشرح ولا يصح الاقارير

كلها حتى لو اكره بقتل او بحبس على ان يقر بعتق ماض كان باطلا لان صحتها

اى الاقارير مع كونها اخبار المحتملة للصدق والكذب يعتمد قيام

المخبر به باعتبار رجحان الصدق وقد قامت دلالة اى دليل عدمه

اى عدم المخبر به وهو الاكراه واذا اتصل الاكراه بقبول المال اى

قبول المرءة المال في الخلع بان اكرهت امرءة بوعيد تلف او حبس على

ان تقبل من زوجها الخلع على الف فقبلت ذلك وهي مدخولة

يقع الطلاق لانه لم يتوقف الا على القبول وقد وجد ولا يلزمها

المال لانه يتوقف على الرضاء ولم يوجد وانما تعرض لجانب المرءة

لان الرجل اذا اكره على ان يخالع امرءته على الف وهي مدخول بها و

غير مكرهة في الخلع فالخلع واقع والمال لازم لالتزامها المال من غير

اكراه فان الطلاق يقع جزاء لكلمة اذا والمال لا يجب لان

الاكراه مطلقا يعدم الرضاء بالسبب والحكم جميعا ولا يعدم

الاختيار في السبب والحكم فلوجود الاختيار تم القبول ويقع الطلاق

ولعدم الرضاء لا يجب المال و لان المال ينعدم عند عدم الرضاء

فكان المال اى كان ذكره لم يوجد فوقع الطلاق بغير مال كطلاق

الصغيرة على مال فانه لو طلق امرأته الصغيرة على مال يتوقف الطلاق

على قبولها فاذا قبلت وقع الطلاق ولا يجب المال وفى هذا الدليل

تمهيد للفرق بين الاكراه والهزل فانهم اتفقوا على ان الطلاق فى الهزل

لا ينفصل عن المال فقال ابو حنيفة بعدم وجوبهما جميعا الا بالتزام

المرأة كما ستعرف وقالا بوجوبهما جميعا فلابد من بيان وجه التفرقة

بين الاكراه والهزل فهذا قال بخلاف الهزل فى الخلع لانه اى الهزل

يمنع الرضاء بالحكم واختياره دون الرضاء بالسبب واختياره

وهذا بالاتفاق فيصح التطليق عند ابى حنيفة لكن يتوقف وقوع

الطلاق على التزام المرأة المال والرضاء به فان التزمته وقع الطلاق

ولزم المال والا فلا طلاق ولا مال وعندهما يقع الطلاق ويجب المال

لان ما يدخل على الحكم دون السبب كالهزل وشرط الخيار لا يؤثر

فى بدل الخلع بالمنع لانه لما لم يؤثر فى احد الحكمين وهو الطلاق

لا يؤثر فى الحكم الاخر وهو لزوم المال لانه تابع بخلاف ما اذا دخل

على السبب كالاكراه فانه يمنع المال دون الطلاق لان المال لا يجب في الخلع
الا بالذكر كثمن المبيع فلا بد من صحة ايجاب المال في الخلع كما في البيع
ما دخل على السبب يمنع صحة الايجاب فصار كان المال لم يوجد فوقع
الطلاق بغير المال فكان كشرط الخيار اي كما اذا خالعها بشرط الخيار
لها على ما مر بيانه فقد مر ان الخلع لا يحتمل خيار الشرط عندهما وعند
ابي حنيفة لا يقع الطلاق ولا يجب المال الا ان تشاء المرءة فيقع الطلاق
ويجب المال ولما ذكر ان اثر الاكراه الكامل في تبديل النسبة شرع في
بيانه فقال واذا اتصل الاكراه الكامل اي الملجي بما يصلح ان يكون الفاعل
فيه آلة لغيره مثل اتلاف النفس والمال فانه يمكن للمكره بكسر الراء
ان ياخذ المكره بفتحها ويضرب به نفسا او مالا فيتلفه ينسب الفعل
الصادر من المكره بفتحها الى المكره بكسرها ولزمه حكمه اي حكم الفعل
وخرج المكره بفتحها من البين حتى لو قال اقتله والا لاقتلنك فقتله
به وجب القود على المكره بكسرها ولو اكرهه على الرمي الى صيد فرمى
اليه فاصاب انسانا وجبت الدية على عاقلة المكره بالكسر والكفارة
عليه كما لو باشره بنفسه لان الاكراه الكامل يفسد الاختيار لان الانسان

مجبول على حب الحيوة وحفظ الاعضاء فاذا هدد بازالتها وردد

بين الفعل والازالة يقدم على الفعل بمقتضى الجبلة والطبيعة فيفسد

اختياره والاختيار الفاسد وهو اختيار المكره بفتح الراء في معارضة

الاختيار الصحيح وهو اختيار المكره بكسرها كالعدم فان الاختيارين

متعارضان في انتساب الفعل فيرجح الصحيح على الفاسد فصار

المكره بفتحها بمنزلة عديم الاختيار فيصير آلة للمكره بكسرها بمنزلة

السيف المستعمل في القتل فان القتل منسوب الى القاتل لا الى القاطع

هذا فيما يحتمل ذلك اى فى فعل يحتمل ان يصير الفاعل آلة فيه

للمكره اما فيما لا يحتمل ان يصير آلة له فلا يستقيم نسبته الى

نسبة الفعل الى المكره بالكسر لاجل استحالتها فلا تقع المعارضة في

استحقاق الحكم اى لا يقع معارضة الاختيار الصحيح والفاسد في

استحقاق نسبة الحكم اليه لانهما لم يتعارضا ههنا فبقي الفعل منسوبا

الى الاختيار الفاسد لانه الصالح له لا غير وذلك اى ما لا يحتمل

ان يصير آلة فيه مثل الاكل فانه لا يحتمل النسبة الى المكره بكسر الراء

حتى لو اكره عليه وهو صائم يفسد صوم المكره بفتحها ولا يفسد صوم

المكره بكسرها وأما في النسبة إلى المكره من حيث أنه إتلاف فقد اختلف
الروايات فيه فقيل لو أكره على أكل مال الغير يجب الضمان على المكره بفتح الراء
دون المكره بكسرها وإن كان المكره بالفتح يصلح آلة للمكره بكسرها من
حيث الإتلاف لأن منفعة الأكل حصلت للمكره بالفتح كما لو أكره على
الزنا لا يجب الحد عليه فيجب العقر على الزاني ولا يرجع به على المكره بكسرها
لأن منفعة الوطي حصلت له فلا يصير آلة له وقيل لا يجب الضمان على
المكره بفتحها وإن كان جائعا وحصلت له المنفعة لأن المكره بالفتح
أكل طعام المكره بكسرها بإذنه لأن الإكراه على الأكل إكراه على القبض
ولما قبض صار قبضه منقولا إلى المكره بالكسر فكأنه قبضه وأمره بالأكل
ولو قبض بنفسه صار غاصبا مالكا للطعام بالضمان فإذا أذن له بالأكل
لا يضمن الآكل شيئا فكذا ههنا وكذلك الوطي والأقوال كلها فإنه لا
يتصور أن يأكل الإنسان بفم غيره هذا دليل الأول ويتكلم بلسان غيره
فلا يجعل المكره بكسر الراء مطلقا لامرأة المكره بفتحها حتى يقال إن الطلاق
غير واقع

وهذا دليل الثالث وكذا حكم الوطي ولم يذكره استحياء وكذلك اي

مثل ما لا يصلح كونه آلة فان الحكم مقصور على المكره بالفتح اذا كان

نفس الفعل مما يتصور ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره وصورة الا ان المحل

عطف على كان السابق وفيه بيان لقوله الا ان المحل آه ذلك اي المحل

للجناية والاكراه يتبدل بان يجعل المكره بفتح الراء آلة لغيره مثل اكراه

المحرم اضافة المصدر الى المفعول على قتل الصيد فان ذلك القتل هذه

الجملة لتبيين المثال يقتصر على الفاعل في حق الاثم والجزاء وان

امكن جعله آلة وهذا استحسان وفي القياس انه لا شيء عليه ولا

على الآمر ان كان حلالا لان المكره بكسر الراء انما حمله على ان يجني

المكره بفتحها على احرام نفسه وهو اي المكره بالفتح في ذلك اي

في ان يجني على احرام نفسه لا يصلح آلة لغيره فيقتصر عليه اذ لا يمكن

المكره بكسرها ان يجني على احرام الغير بنفسه فكذا بالاكراه ولو جعل

المكره بالفتح آلة للمكره بكسرها يتبدل محل الفعل لان محله حقيقة

احرام المكره بالفتح ويصير محل الجناية احرام المكره بالكسر لو كان

محرما ويخرج الفعل عن كونه جناية لو كان حلالا وفيه اي في جعله

جواب سوال وهو انه ينبغي ان يكون المكره آلة للمكره. فاجاب بقوله الا ان المحل آه ١٢ صبحي عفي عنه

التراو فی تبدیل محل الجنایۃ بخلاف المکرہ ای مخالفۃ المکرہ بفتح الراء

للمکرہ بکسرھا لانہ امرہ بایقاع فعل فی محل وقد اوقعہ فی محل اخر وبطل

الاکراہ لان الفعل الواقع فی ذلک المحل فعل اخر خارج عن الاکراہ فبطل

الاکراہ ولم یثبت عود الامر الی المحل الاول وھو احرام المکرہ بالفتح لان

سبب التبدیل ھو الاکراہ وقد بطل فیبطل النقل فلابد ان یقول ابتداء

بان الفعل مقصور علی المکرہ بالفتح قطعاً للمسافۃ وھذا ای لان محل

الجنایۃ اذا تبدل یقتصر الفعل علی الفاعل قلنا ان المکرہ بالفتح علی القتل

یأثم اثم القتل وان کان القتل مما یصلح ان یکون الفاعل فیہ آلۃ لغیرہ

لانہ ای القتل من حیث انہ یوجب المأثم جنایۃ علی دین القاتل وھو ای

القاتل لایصلح فی ذلک المأثم ان یکون آلۃ لغیرہ اذ لایمکن لاحد ان یکتسب

اثما علی غیرہ ولو جعل الفاعل آلۃ لغیرہ لتبدل محل الجنایۃ لانہا حینئذ

واقعۃ علی دین الامر ولم یأمرہ بہ فیعود الامر الی المحل الاول کما مر فی المسئلۃ

الاولی وانما صار اثما لاختیارہ موت المقتول وحیوۃ نفسہ وکذلک

ای کما قلنا ان القتل یقتصر علی المباشرۃ فی حق الاثم قلنا ان المکرہ بفتحہا

علی البیع او علی التسلیم بان سلم المبیع مکرھا ان تسلیمہ یقتصر علیہ

حتى يثبت الملك بالقبض على وجه الفساد لعدم الرضاء به لان التسليم

تصرف فى بيع نفسه بالاتمام اى تمام البيع لان التسليم من البائع متمم

لسبب الملك ولهذا كان له شبهة بابتداء العقد وهو اى المكره بالفتح

فى ذلك الاتمام لا يصلح آلة لغيره لان المكره بكسرها لا يقدر على تمليك

مال الغير واتمام تصرفه فكيف يجعل المكره بالفتح آلة فيه ولو جعل اى

المكره بالفتح آلة لغيره لتبدل المحل اى محل الفعل لانه يصير تصرفا فى المغصوب

وقد امر بالتصرف فى المبيع فتبدل ذات الفعل لانه اى التسليم حينئذ اى

حين جعل المكره بالفتح آلة واخراج التسليم من ان يكون متمما للعقد

يصير التسليم غصبا محضا اى ابتداء بنسبته الى المكره بكسر الراء واذا

لم يجز تبدل محل الفعل بالاكراه فعدم جواز تبدل ذاته اولى فبقى التسليم

مقتصرا على البائع فيحصل الملك به للمشترى وقد نسبناه اى الفعل الى

المكره بكسرها من حيث هو غصب يعنى ان هذه التسليم متمم للتصرف

من وجه ومفوت ليد المالك من وجه فجعلناه مقتصرا على البائع

من حيث انه اتمام للعقد ونسبناه الى المكره بالكسر من حيث انه غصب

لانه يصلح آلة فيه فيرجع بالضمان عليه وفيه اشارة الى دفع ما يقال

ان التسلیم لما کان مقتصرا علی المکرہ بالفتح لم یصح ان یکون له ولایة

تضمین المکرِہ بالکسر او المشتری عند الهلاک مع انه بالخیار ان شاء

ضمن المکرِہ قیمته یوم التسلیم وان شاء ضمن المشتری فاشار الی انه

ذات جهتین ولیس غصبا محضا والا لما نفذ اعتاق المشتری ثم وقد

نفذ ولا تسلیما محضا والا لم یکن للبائع حق الرجوع علی المکرِہ

بالکسر بالضمان واذا ثبت ان ای انتقال الفعل من المکرہ بالفتح الی المکرِہ

بالکسر ونسبته الیه امر حکمی لا حسی صرنا الیه فی اتلاف النفس والمال

والجملة صفة لامر حکمی وجواب اذا قوله استقام ذلک لا انتقال فیما یعقل

وجوده من المکرِہ بکسر الراء ولا یحس وجوده منه یعنی من شرط

هذه النسبة ان یتصور الفعل من المکرِہ بالکسر ولکن لا یوجد منه اذ

لو لم یتصور وجوده منه لم تستقم النسبة الیه ولو وجد منه حسا

کانت النسبة حقیقة لا حکمیة فقلنا ان المکرہ بفتح الراء علی الاعتاق

بما فیه الجاء ای ان المعتق حین الاکراہ علی الاعتاق بما فیه الجاء هو المتکلم

حتی یقتصر الاعتاق علیه لان التکلم بما یوجب العتق لا یعقل من غیرہ

لانه لیس بمالک للعبد فلا یمکن ان ینسب الیه بان یجعل المکرہ بالفتح

الترله فيه ومعنى الاتلاف اى اتلاف ماليته هذا العبد للذى هو م
حكمى منه اى من الاعتاق ومنقول الى الذى اكرهه لانه يتصور منه الاتلاف
حسا فيمكن النسبة اليه بدون نسبة الاعتاق اليه لانه اى الاتلاف
منفصل عنه اى عن الاعتاق فى الجملة لتحققه بالقتل بدونه ومحتمل
للنقل الى المكره باصله لتصوره منه ابتداء فلذلك يرجع المكره بفتحها
عليه بقيمة العبد وهذا المذكور من الاحكام للاكراه عندنا وقال
الشافعى تصرفات المكره بالفتح قولا كالطلاق والعتاق والبيع ونحوها
يكون لغوا اذا كان الاكراه بغير حق وان كان بحق يصح تصرفاته حتى
لو اكره الحربى على الاسلام يصح اسلامه لانه اكراه بحق بخلاف الذمى
حيث لا يصح اسلامه بالاكراه لانه اكراه باطل عنده لان صحة القول بالقصد
والاختيار ليكون القول ترجمة عما فى الضمير ودليلا عليه فيبطل القول
عند عدمه اى عدم القصد والاختيار كما فى الاكراه بالاقرار فان
المتكلم يتكلم به لدفع الشر لا لبيان ما هو مراده والاكراه بالحبس الدائم
مثل الاكراه بالقتل عنده اى عند الشافعى فى بطال القول والفعل
من المكره اصلا واذا وقع الاكراه على الفعل فاذا تم الاكراه سواء امكن

نسبتہ الی المکرہ اولم یمکن بطل ای سقط حکم الفعل عن الفاعل الجملۃ

الشرطیۃ الاخیرۃ جزاء لاذا وتمام ای الاکراہ بان یجعل عذرا یبیح

لہ ای للمکرہ بفتح الراء الفعل شرعا کالاکراہ بالقتل والحبس الدائم علی

اتلاف مال الغیر فان امکن ان ینسب الفعل الی المکرہ بکسرها ینسب الیہ

والا ای وان لم یمکن نسبتہ الیہ فیبطل الفعل اصلا فاذا اکرہ علی اتلاف

مال الغیر یجب الضمان علی المکرہ لان الفاعل یصلح آلۃ لہ فینسب الفعل

الیہ ولو اکرہ الصائم علی فساد الصوم لا یفسد صومہ لان الخطر

یزول بالاکراہ فالتحق الافطار بابتلاع البزاق والاکل ناسیا وقد

ذکرنا نحن ان الاکراہ لا یعدم الاختیار فلا یعدم الفعل لکنہ ینتفی

بہ الرضاء سواء کان ملجیا اولا ویفسد بہ الاختیار اذا کان ملجیا

الی آخر ما قررناہ فلا یکون لہ اثر فی ہذا التصرف واعدام قولا

او فعلا بل وجب ترتب الحکم علی فوات الرضاء وفساد الاختیار لا

عدم الاختیار والذی یقع بہ ختم الکتاب **باب حروف**

المعانی ای الحروف الدالۃ علی المعنی وفی التوصیف بہا

احترازعن حروف المبانی وهی الحروف التسعة والعشرین ثم ان

اطلاق لفظ الحروف علی المذکور فی هذا الباب بطریق التغلیب

لان بعضها اسماء وانما اخر هذا الباب لانه من علم النحو الا انه لما تعلق

به بعض احکام الشرع اورده تتمیما للفائدة والیه اشار بقوله فشطر

من مسائل الفقه ای بعضها مبنی علیها واکثرها ای الحروف وقوعا

فی الکلام واستعمالا فیه حروف العطف لانها تدخل علی الاسماء و

الافعال والجملة والمفرد بخلاف غیرها والاصل فیه ای العطف

الواو لان العطف لاثبات المشارکة والواو لمجرد الاشتراک فلتمحضها

فیه کانت بمنزلة المطلق بخلاف غیرها فانها الدالة لتها علی معنی زائد

کانت بمنزلة المقید والمطلق اولی بالاصالة وهی ای الواو المطلق الجمع

257

عندنا من غیر تعرض لمقارنة ای اجتماع کما زعم بعض اصحابنا علی قولهما ونقل عن قول مالک ولا ترتیب ای تأخر ما بعدها عما قبلها فی الزمان کما زعموا علی قول ابی حنیفة وکما زعم بعض الشافعیة ونقل عنہ ایضا فهی فی عطف المفردات لاشتراکهما فی الحکم فقط وفی عطف الجمل لاشتراکهما فی الثبوت وعلیه عامة اهل اللغة فقد ذکر ابو علی انہ مجمع علیه وقد نص علیه سیبویه فی سبع عشر مواضع من کتابه وقال عبد القاهر ومما یدل علی ان الواو لا اصل له فی الترتیب انهم وضعوها حیث لا یتصور الترتیب کقولهم اشترک زید وعمرو واختصم خالد وبکر لان الاشتراک والاختصام یقتضی فاعلین وکذا لا یدل علی المقارنة لانها استعملت فی موضع یستحیل فیه المقارنة وهو قوله سیان عندک قیامک وقعودک والقیام والقعود لواحد یستحیل مقارنتهما فی زمان واحد وایمة الفتوی ای اهل الشرع والفتوی من الفتی ای الشاب القوی لانها جواب حادثة واحداث حکم وحصول لکل واحد بالقوة وانما یثبت الترتیب فی قوله لاجنبیة ان نکحتها فهی طالق وطالق وطالق حتی لا یقع بر ای بهذا القول

الا طلقة واحدة في قول ابي حنيفة خلافا لصاحبيه ويعلم منه ان عندهما
للمقارنة والا لم يقع الثلث بل يقع الاولى ويلغو ما بعدها لعدم المحل
كما في الغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق فهذا دفع اشكال
على قول الائمة الثلثة اما على قولهما فلما ذكرنا واما على قوله فلانه لو كان
المطلق الجمع عنده لكان ينبغي ان يقع الطلقات الثلث عنده ايضا
كما لو قال ان تزوجتها فهي طالق ثلثا ووجه الدفع ان ثبوت الترتيب عنده
ههنا ليس بموجب الواو بل الضرورة ان الطلقة الثانية تعلقت
بالشرط بواسطة الطلقة الاولى لا بنفسه لان قوله ان نكحتها فهي
طالق جملة تامة مستغنية عما بعدها فلم يتوقف عليه لان توقف
صدر الكلام على ما بعده عند وجود المغير ولم يوجد والثانية مفتقرة
اليها لنقصانها لانه لولا العطف لما افادت الناقصة شيئا فصار
الاولى واسطة فتعلقت الثانية بعدها واذا تعلقت كذلك تنزل
عند الانحلال على الترتيب الذي نظمت فلذلك تقع الاولى و
بطل ما بعدها لعدم المحل فثبت الترتيب لهذا لا بمقتضى الواو والحاصل
ان تعليق الاجزية بالشرط عنده على سبيل التعاقب حتى لو حصل

حاشیہ مولینا جد رحمہ اللہ

تعلیقها به بدون الواو لکان التعاقب ثابتا بمقتضی التعلیق والترتیب

فی الذکر لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة تامة فیحصل بها

التعلیق وقوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة فی الافادة الی الاولی

فیکون تعلیقها وکذا تعلیق الثالثة بعد تعلیقها واذا تعلقت

کذلک تنزل کذلک لان المعلق بالشرط کالمنجز عند وجود الشرط

وفی المنجز تبین بالاولی فلا تصادف الثانیة والثالثة المحل کما اندفع

لک من المثال المذکور بخلاف ما اذا قدم الاجزیة فان الکل یتعلق

بالشرط دفعة لانه اذا کان فی اخر الکلام مغیر الاوله توقف الاول

علی الاخر فلا یکون فیه تعاقب فی التعلیق حتی یلزم التعاقب فی الوقوع

وعندهما تتعلق الطلقات بالشرط بلا واسطة وبدون تعاقب فلا

محالة یقع الکل دفعة لان زمان الوقوع هو بعینه زمان وجود الشرط

والتفریق انما هو فی رتبة التعلیق لا فی ازمنة التطلیق لان الترتیب

انما هو فی التکلم لا فی صیرورة اللفظ تطلیقا وقد مال الی ترجیح قولهما

بعض العلماء وقد عرفت وجه قوله وقوته فان المعلق بالشرط المنجز

عند وجوده ولو نجز وقال انت طالق وطالق وطالق یقع الاول و

يلغو غيره فكذا ههنا وانما كان المعلق كالمنجز عند وجود الشرط لانه

قد عرفت ان تاثير التعليق في منع السبب عندنا فلم يكن السبب من حيث انه

سبب موجود قبل وجود الشرط عندنا فانا نجعل التعليق مانعا من وصول

المعلق كانت طالق في ان دخلت الدار فانت طالق الى المحل وذلك مانع

من انعقاده علة لان العلة الشرعية لا تصير علة قبل وصولها الى المحل كبيع الحر

لا يكون سببا للملك ولما ادخل التعليق على قوله انت طالق ومنعه من

وصوله الى المحل كتعليق القنديل يمنع وصوله الى الارض كان ينبغي ان يلغو

هذا القول لعدم وصوله الى المحل الا ان وصوله مرجو بوجود الشرط و

بطلان التعليق فجعل كلاما صحيحا صالحا لصيرورته سببا فاذا ارتفع

التعليق بوجود الشرط صار الكلام منجزا في هذه الحالة لارتفاع المانع

من الوصول واذا ثبت انه بمنزلة المنجز يراعى للوقوع وجود المحل عند

وجود الشرط فيقع الطلاق الاول ويلغو غيره فان قيل اذا قال لامرأته

ان دخلت الدار فانت طالق ثم جن فوجد الشرط تطلق امرأته

ولو نجز في هذه الحالة لا يقع الطلاق فكيف يكون المعلق بمنزلة

المنجز قلنا ان التكلم من الحالف يوجد عند التعليق فيراعى اهلية

261

التکلم فی ذلک الوقت والوصول الی المحل یوجد عند وجود الشرط
فیراعی وجود المحل فی ذلک الوقت وقال فی الهدایة ولو قال لها ان
دخلت الدار فانت طالق واحدة وواحدة فدخلت الدار وقعت
علیها واحدة عند ابی حنیفة وقالا یقع ثنتان لهما ان حرف الواو للجمع
المطلق فیتعلقن جملة کما اذا نص علی الثلث او اخر الشرط وکذا ان الجمع
المطلق یحتمل القران والترتیب وعلی اعتبار الثانی لا یقع الا واحدة
کما اذا نجز بهذا اللفظ فلا یقع زائدة علی الواحدة بالشک انتهی و
توضیحه ان معنی الجمع المطلق وان کان لا یتعرض للترتیب والقران
بحسب الوضع لکن ذلک الجمع لا یخلو عن احد هذین الامرین فی الوقوع
وعلی اعتبار ان یکون مرتبا فی الوقوع لا یقع الا واحدة فلا یقع
الثانیة بالشک وهذا الکلام یجری فی قوله ان تزوجتها فهی طالق
وطالق وطالق هذا نهایة تحقیق المقام وبه یندفع الشبهات الموردة
فیه وفی قول المولی عتقت هذه وهذه وقد زوجها الفضولی
برضاهما فی عقدة او عقدتین من رجل انما بطل نکاح الثانیة مع انه
لو قال اعتقتهما لا یبطل نکاح واحدة منهما فلو کان الواو للجمع المطلق

لم يبطل نكاح الثانية كما في هذه الصورة فعلم انها للترتيب وهذا هو

تقرير الاشكال على الاصل المذكور وتقرير الدفع انه لم يبطل نكاح الثانية

بمقتضى الواو بل لان صدر الكلام لا يتوقف على اخره اذا لم يكن في

اخره ما يغير اوله اي اول الكلام وههنا كذلك لان عتق الثانية لو

ثبت وصح نكاحها لا يغير نكاح الاولى فيعتق الاولى قبل التكلم بالثانية

وعتق الاولى يبطل محلية الوقف في حق الثانية اي يبطل كون الثانية

محلا للنكاح الموقوف لان الامة لا يبقى محلا للنكاح في مقابلة الحرة

حال توقف نكاح الامة فانه لو تزوج امة نكاحا موقوفا ثم تزوج

حرة بطل نكاح الامة اصلا فبطل النكاح الثاني اي نكاح الثانية قبل

التكلم بعتقها فعلم انه لم يبطل نكاح الثانية بمقتضى الواو وانما بطل

بناء على اصل اخر وهو ان الجمل اذا عطف بعضها على بعض ولم يكن

في اخر الكلام ما يغير اوله لا يتوقف اول الكلام على اخره فاندفع

الاشكال وهذا بخلاف ما اذا زوج رجل اي الرجل الفضولي لاختين

في عقدتين فقال الرجل اجزت هذه وهذه حيث بطلا اي

النكاحان جميعا كما لو قال اجزتهما لان صدر الكلام وهو قوله اجزت

هذه وتصح لجواز النكاح الاولى فاذا اتصل به اى بصدر الكلام اخره

الى اخر الكلام وهو قوله وهذه سلب الجواز عنه اى عن الصدر لانه

لو لم ينضم نكاح الثانية الى نكاح الاولى صح نكاح الاولى واذا انضم

اليها يبطل للزوم الجمع بين الاختين نكاحا فكان اخر الكلام ههنا

مغير الاوله لان الاول للجواز والاخر لابطاله فصار اخره فى حق

اوله بمنزلة الشرط والاستثناء فى انه يغير الاخر الاول فيتوقف الاول

على الاخر وانما قال فى العقدتين لانه لو زوجهما فى عقدة واحدة بطل

النكاح ولا ينفذ بوجه بخلاف ما اذا زوجها فى عقدتين فانه يجوز

نكاح الاولى ويبطل نكاح الثانية بوجه وهو ما اذا اجازهما بكلامين

منفصلين بان قال اجزت هذه ثم قال بعده وان للاخرى اجزت هذه

وقد تدخل الواو على جملة كاملة بخبرها فلا تجب المشاركة اى مشاركة

المبتدأ الثانى فى الخبر اى خبر المبتدأ الاول وذلك مثل قوله هذه طالق

ثلثا وهذه طالق فان الجملة الثانية كاملة بخبرها وهو قوله طالق

فلا يكون قوله وهذه مشاركا لقوله هذه فى الطلقات الثلث بل ان

المرءة الثانية تطلق طلقة واحدة لان الشركة فى الخبر انما كانت واجبة

لافتقار الكلام الثاني وهو المعطوف الى الشركة وذلك الافتقار انما
يكون اذا كان الكلام الثاني ناقصا في الافادة فان قوله وهذه
في قوله هذه طالق وهذه لا يفيد معنى بدون قوله طالق فاذا
كان الكلام الثاني كاملا يفيد المعنى بنفسه فقد ذهب دليل الشركة
وهو الافتقار وهذا اي لان ثبوت الشركة لاجل الافتقار قلنا
ان الجملة الناقصة اي غير مفيدة لما اراده المتكلم بنفسها تشارك
الجملة الاولى فيما تم به الجملة الاولى بعينه اي لا يجعل كانه اعيد
مرة اخرى لان الاضمار خلاف الاصل فلا يصار اليه الا ضرورة حتى
قلنا ان في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وطالق ان الطلاق
الثاني يتعلق بذلك الشرط المذكور بعينه ولا يقتضي الثاني الاستبداد
اي الاستقلال به اي بذلك الشرط كانه اي كان المتكلم اعاد
الشرط وافرد الثاني به بمنزلة قوله ان دخلت الدار فانت طالق
ان دخلت الدار فانت طالق وفائدته تظهر فيما اذا قال كلما حلفت
بطلاقك فانت طالق ثم قال لها ان دخلت الدار فانت طالق و
طالق كان على ما ذكرنا يمينا واحدا حتى لا يقع الا طلقة واحدة

+ وجه عدم كون الشرط كالمعاد ١٢

ولو كان كالمعاد لوقعت طلقتان وانما يصار اليه اى الى الاستبداد

في قوله جاءني زيد وعمرو ضرورة ان المشاركة في مجئ واحد لا
يتصور فيختص الثاني بمجئ على حدة اعلم ان الجمل المتعاطفة
بالواو ان وقعت في موضع الخبر او جزاء الشرط او نحو ذلك فالواو
يفيد الجمع بينهما في ذلك التعليق والا فالواو يفيد الجمع بينهما
في حصول مضمونهما اذ بدونها يحتمل الرجوع عن الاول واما
الزيادة على ذلك من اعتبار بعض قيود الاولى في الثانية او
بالعكس فمفوضة الى القرائن وهذه الواو واو العطف وعند بعض
هذه الواو يسمى واو الابتداء وواو النظم قال الامام فخر الاسلام
وهذا فضل من الكلام بل هي واو العطف كما هو اصلها وقد
يستعار الواو للحال واشار الى المعنى المجوز للاستعارة بقوله
بمعنى الجمع ايضا اى الواو للجمع المطلق فالاجتماع الذي بين الحال
وبين ذى الحال من مجوزات الاستعارة والباء في قوله بمعنى الجمع
للسببية اى يستعار الواو للحال بسبب وجود معنى الجمعية بينهما

ايضا لان الحال تجامع ذى الحال قال الله تعالى اذا جاؤها وفتحت

ابوابها ای ابوابها مفتوحة فاذا اجتمع الحال وذو الحال يناسب معنى

الواو لانها لمطلق الجمع فاشتركا في صفة الجمعية لان مطلق

الجمع يوجد في الاجتماع وقالوا في قول الرجل لعبده ادّ الى الفا

وانت حر وفي قوله للحربي انزل وانت آمن ان الواو للحال حتى لا

يعتق العبد ما لم يؤد ولا يأمن الحربي ما لم ينزل لانه جعل

الحرية والامان حال الاداء والنزول فان غرض المتكلم من هذا

الكلام عدم وقوع الحرية والامان في الحال بل حين الاداء والنزول

فيكون معناه ادّ الى الفا مقدرا للحرية وانزل مقدرا للامان في

حال الاداء والنزول فكانا حالين مقدرتين ويقال ان الجملة الحالية

قائمة مقام جواب الامر اي ادّ الى الفا لتصير حرا ولان الحال وصف

والوصف لا يتقدم الموصوف وينتقض هذا الوجه بقوله تعالى

حتى اذا جاؤها وفتحت ابوابها فانه قد نقل ان ابواب الجنة مفتوحة

قبل وصول اهلها اليها بدليل قوله تعالى جنات عدن مفتحة لهم الابواب

۲۶۷

بخلاف ابواب جهنم فانها لا تفتح الا عند الوصول وهذا عناية من الله تعالى
ولا يحسن حملها على العطف لكمال الانقطاع بين الجملتين واما الفاء فانها
للوصل والتعقيب يعني موجبه وجود الثاني بعد الاول بغير مهلة ولهذا اي
لان موجبها ما ذكر قلنا فيمن قال لامرأته ان دخلت هذه الدار فهذه الدار
فانت طالق ان الشرط ان تدخل الدار الثانية بعد الدخول في الاولى من غير
تراخ اي من غير ان تشتغل بعمل آخر وتاخر الدخول من غير اشتغال حتى لو
دخلت الثانية اولا او اخرت الدخول فيها لا تطلق لعدم وجود الشرط وقد
تدخل الفاء على العلل وان كان الاصل دخولها على الاحكام دون العلل لاستحالة
تاخيرها عن الحكم لكن اذا كان ذلك المذكور من العلل مما يدوم وجودها
فانها في حالة الدوام تكون متراخية عند ابتداء وجود الحكم فيصير الفاء
بمعنى التراخي اي تراخي العلة عن الحكم بهذا الاعتبار يقال لمن هو في يد
ظالم مثلا ابشر فقد اتاك الغوث فان اتيان الغوث علة للابشار
لكنه يبقى بعد البشارة فيصح دخول الفاء عليها ويسمى هذه الفاء فاء
التعليل ولهذا اي لان الفاء قد تدخل على العلل الدائمة قلنا فيمن قال
لعبده اد الي الفا فانت حر انه يعتق للحال اللام للوقت اي يعتق في الحال

حواشی
متعلقہ صفحہ
۲۶۹
۲۶۹

اداه او لا فيصير معناه ادّ الى الفا لانك حر وانما يصح دخول الفاء

عليه لان العتق دائم فاشبه المتراخي عن الحكم وهو الاداء ولو جعل

الاداء علة وحملت الفاء على حقيقتها لاحتيج الى حذف بان يقال ان

اديت الى الف فانت حر وهو خلاف الاصل ودخول الفاء على العلل

وان كان خلاف الاصل ايضا الا انه لا يخرج عن حمل الفاء على حقيقتها لان العلة

لما كانت دائمة يحصل الترتيب الذي هو مدلولها فكان اولى من الاضمار

واما ثم للعطف على سبيل التراخي وهو ان يكون بين المعطوف و

المعطوف عليه مهلة في الفعل المتعلق بهما ثم عند ابي حنيفة التراخي

على وجه القطع يعني يظهر اثره في الحكم والتكلم جميعا كانه اي الكلام

الذي دخل عليه كلمة ثم مستانف اي كان القائل سكت عن الكلام

الاول ثم استانف كلاما اخر حكما اي من حيث الحكم لا من حيث الحقيقة

لعدم القطع حقيقة وانما قال به قولا بكمال التراخي اذ هذه الكلمة

موضوعة للتراخي المطلق فينصرف الى الكامل منه وذلك بان يكون

التراخي في التكلم والوجود جميعا اذ لو كان في الوجود دون التكلم

لكان ثابتا من وجه دون وجه وعند صاحبيه التراخي في الوجود

الحكم واما دخولها على العلة فلمجاز وجعل ... ان يحمل الفاء على الحقيقة ... المحذوف ... خلاف الاصل ... دخول الفاء على العلل خلاف الاصل

٢٧٠

غاية التحقيق

غاية التحقيق

دون التكلم اي يوجد مدلوله متراخيا كما في بعد لا في التكلم لاتصال
ظاهر ابانته الاختلاف فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها انت
طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فانه قال ابو حنيفة يقع الاول
في الحال وتبين به ويلغو ما بعده لان القائل كانه سكت على الاول
ثم استانف فلا يتوقف الاول على الاخر المغير لفوات شرط التوقف
وهو الاتصال فتبين به هذا اذا اخر الشرط واما اذا قدم تعلق
الاول بالشرط ووقع الثاني لبقاء المحل اذ المعلق لا ينزل في الحال و
لغي الثالث هذا في غير المدخول بها اما في المدخول بها فانه يتعلق
بالشرط ما يليه قدم الشرط او اخر ووقع الباقي في الحال فهذه اربعة
وجوه للمسئلة وقالا يتعلقن اي الطلقات الثلث بالشرط جملة
في الوجوه الاربعة وتنزلن عند وجود الشرط على الترتيب
لان كونها للعطف يقتضي تعلق الكل بالشرط وكونها للتراخي
يقتضي الترتيب فان كانت مدخولا بها يقع الثلث وان
كانت غير مدخول بها تطلق بواحدة ويلغو الباقي لفوات المحل
وقد تستعار كلمة ثم بمعنى الواو حين تعذر العمل بحقيقتها

حاشية

لاتصال بينهما لان ثم يتضمن الجمع والتراخي فاذا انتفى التراخي بقي
الجمع فهو معنى الواو وقال الله تعالى ثم كان من الذين امنوا اي وكان
من الذين امنوا لتعذر العمل بحقيقته ثم اذ الايمان هو اصل الاعمال
المقدم عليها وهو شرط صحتها فلا يكون فك الرقبة والاطعام
المذكورين في الاية معتبرين قبله وقد فسرت الاية بوجوه
اخر واما بل فموضوع لاثباة ما بعده اي بعد بل والاعراض
عما قبله يقال جاءني زيد بل عمرو يعني ان كلمة بل موضوعة
للاضراب عن الاول منفيا كان او مثبتا والاثباة للثاني على
سبيل تدارك الغلط فاذا قلنا جاءني زيد بل عمرو فنقصد الاخبار
بمجئ زيد اولا ثم تبين لك الغلط في ذلك فتنصرف عنه الى مجئ عمرو
وهذا في الاثباة واما في النفي نحو ما جاءني زيد بل عمرو فيحتمل امرين
احدهما ان يكون التقدير ما جاءني بل ما جاءني عمرو والثاني ان يكون
المعنى ما جاءني عمرو وظاهر كلام المتن محمول على هذا الاحتمال وقالوا
الائمة الثلث جميعا فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها اذا دخلت
الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين انه وقع الثلث اذا دخلت الدار

لانہ قصد الاضراب والرجوع عن تعلیق الواحدۃ الی تعلیق الثنتین والاضراب عن صدر الکلام انما یصح اذا کان محتملا للرد والرجوع فلا یصح الرجوع لکن تعلیق الثنتین یصح لانہ فی وسعہ لبقاء المحل بالتعلیق الاول فصار کانہ حلف بیمینین بان قال لہا ان دخلت الدار فانت طالق واحدۃ ثم قال ان دخلت الدار فانت طالق ثنتین فاذا دخلت مرۃ یقع الثلث بخلاف العطف بالواو وعند ابیحنیفۃ بحیث لم تقع الا واحدۃ فی ان دخلت الدار فانت طالق واحدۃ وثنتین لانہا لم توضع للاستدراک بل لمجرد العطف فیقتضی تقریر الاول ومشارکۃ الثانی ایاہ فی الحکم فیصیر الثانی متصلا بذلک الشرط بواسطۃ الاول فیثبت الترتیب کما مر بیانہ لانہ دلیل لقولہم انہ یقع الثلث لما کان لفظ بل لابطال الاول فیہ اشارۃ الی ان معنی الاعراض عن الاول فی بل ہو الابطال وقیل معناہ ہو السکوت عنہ واقامۃ الثانی وہو مدخول بل مقامہ کان من قضیتہ ای قضیۃ لفظ بل اتصال الثانی بالشرط بلا واسطۃ ابطال المعطوف علیہ وقیام المعطوف مقامہ فلذا قال لکن بشرط ابطال

۲۷۳

الاول حتی لو لم یبطل الاول کان اتصالہ بواسطة ولیس فی وسعہ ای

القائل ذلک لا یبطالہ وفی وسعہ افراد الثانی بالشرط لیتصل الثانی

بہ ای بالشرط بغیر واسطة لبقاء المحل فیبقی التعلیق الاول علی حالہ و

یتحقق تعلیق اخر ایضا فیصیر الکلام بمنزلة الحلف بیمینین کما علمت

فیثبت ما فی وسعہ وھو افراد الثانی بالشرط وبطل ابطال ما لیس فی وسعہ

فیقع الثلث کما اوضحناہ لک واما لکن فللاستدراک ای للتدارک

لرفع الایھام الناشی من الکلام السابق بعد النفی ای لا یستدرک بلکن

الا بعد النفی بخلاف بل فانہ یستدرک بہا بعد النفی والاثبات ھذا فی

عطف المفرد علی المفرد واما فی عطف الجمل فیجوز وقوعہا بعد الایجاب

ایضا کقولک ما جاءنی زید لکن عمرو فانہ لما کان المتوھم ان یتوھم عدم

مجیء عمرو ایضا لما بینہما من المخالطة والملابسة استدرک بہ غیر ان

العطف استثناء منقطع

من قوله وضع للاستدراك بعد النفي اي الا ان العطف به
بلفظ لكن انما يستقيم عند اتساق الكلام وانتظامه بان يكون
متصلا بعضه ببعض ولا يكون فيه تناقض فاذا فات احد المعنيين
لا يثبت الاتساق فلا يصح الاستدراك فيكون كلاما مستأنفا
فاذا اتسق الكلام كالمقر له اي كاتساق كلام المقر له بالعبد بقوله
اي حال كون المقر له قائلا بهذا القول وهو ما كان لي قط لكنه اي العبد
لفلان آخر صورة المسئلة ان رجلا في يده عبد فاقر به لانسان
فقال المقر له ذلك الكلام المتسق تعلق النفي بالاثبات هذه الجملة
جواب لاذا ومعناه انه نفى الملك عن نفسه الى الثاني لانه نفاه
مطلقا حتى استحقه اي العبد المقر له الثاني وهو الذي كني عنه
بفلان والا اي وان لم يوجد الاتساق بفوات احد المعنيين
فهو مستأنف على صيغة اسم الفاعل اي فالمتكلم مستأنف بلكن
او على صيغة المفعول اي فالكلام مستأنف كالحرة العاقلة البالغة
المزوجة التي زوجها الفضولي من رجل بمائة مثلا فاذا بلغها الخبر

+ جواب سوال وهو ان المراد بالاثبات الذي تعلق به النفي لا يخلو اما ان يكون موصولا لكن

تقول لا اجيزه اى النكاح لكن اجيزه بمائة وخمسين فانه اى الشان
ينفسخ العقد بهذا القول لانه نفى فعل واثباته بعينه فلم يتسق الكلام
بفوات احد المعنيين واعلم ان قوله تقول لا اجيزه النكاح لكن اجيزه
بمائة وخمسين يدل على اطلاق النكاح ووجه عدم الاتساق
انها رفعت اصل النكاح فلا معنى لاثباته بمائة وخمسين وانما يكون
متسقا لو قالت لا اجيزه بمائة لكن اجيزه بمائة وخمسين ليكون
التدارك فى قدر المهر لا فى اصل النكاح صرح بذلك فى جامع
قاضيخان وهو الموافق لما تقرر من ان النفى فى الكلام راجع الى القيد
بمعنى انه يفيد نفى القيد لا رفع اصل الحكم وذكر فى الشرح اذا زوج
الفضولى الحرة البالغة العاقلة من رجل بمائة درهم فبلغها الخبر
فقالت لا اجيز النكاح بمائة ولكن اجيزه بمائة وخمسين يكون هذا
فسخا للنكاح وجعل لكن لاستيناف الكلام لان الكلام غير متسق
لانه نفى فعل واثباته بعينه فلا يتعلق الاثبات بالنفى فاذا سبق
النفى لا يمكن تداركه بعده بالاثبات ولا يمكن ان تجعل الاجازة
ههنا متقدمة على النفى كما جعل الاقرار كذلك فى المسئلة الاولى

لعدم الفائدة فان النكاح الموقوف المنعقد بمائة لا ينفذ بقولها
اجزه بمائة وخمسين فينفسخ بالنفي المتأخر انتهى وحاصله ان
النكاح المنعقد الموقوف هو ذلك النكاح المقيد بمائة فاذا بطل
لم يبق شئ حتى ينعقد بمائة وخمسين وفيه نظر لانه نكاح مقيد
وابطال القيد الذي هو الوصف ليس بابطال المقيد الذي هو الاصل
ولا نسلم انه غير منسق وما قال من انه نفي فعل واثباته بعينه ممنوع
بل هو نفي مقيد واثبات مقيد بقيد آخر واما او فتدخل بين اسمين
او بين فعلين فيتناول احد المذكورين فان قلت قد تدخل
بين الاكثر من الاثنين قلنا الاسمان والفعلان عبارتان عن
المعطوف والمعطوف عليه وهما اثنان البتة فان دخلت في الخبر
افضت الى الشك لانها وضعت للشك كما ذهب اليه جماعة وان
دخلت في الابتداء والانشاء اوجبت التخيير ولم يوجب الشك
لعدم تصور الشك فيه لانه لاثبات حكم ابتداء فاوجب التخيير
ولهذا ابى لكون او لاحد الشيئين والشك والتخيير يثبتان
بمحل الكلام قلنا فيمن قال مشيرا الى عبديه هذا حر او هذا انه

٢٧٧

لان هذا القول لما كان انشاء يحتمل الخبر لانه فى وضعه الاصلى خبر

وقد نقل الى احداث الحرية شرعا مثل بعت واشتريت فى قول

المتعاقدين وجبت التخيير لانه انشاء حتى كان له ان يختار عتق

ايهما شاء بان يبيّن العتق فى احدهما على احتمال انه اى الاختيار

بيان اى هذا الكلام من حيث انه خبر يوجب البيان اى الاظهار

لا التخيير ليكون عملا بهما حتى جعل البيان انشاء من وجه اظهارا

من وجه فاعتبرت جهة الانشاء فى موضع التهمة وجهة الاظهار

فى غيره اى ان التعيين فى احدهما جعل انشاء من وجه حتى شرط

قيام المحل حالة البيان حتى لو مات احدهما لا يمكن تعين الميت

للعتق لان قيامه شرط لانشاء العتق واظهارا من وجه حتى يجبر

على البيان ولو كان انشاء من كل وجه لما كان مجبورا عليه لان المرء لا

يجبر على انشاء العتق وقد تستعار هذه اى كلمة او للعموم بقرينة

مثل استعمالها فى موضع النفى وموضع الاباحة فتوجب عموم الافراد

في موضع النفي لانها لاحد المذكورين غير معين وانتفاؤه يستلزم
انتفاء المجموع ان كان خبرا وكذا الانتهاء عنه يستلزم الانتهاء
عن المجموع ان كان نهيا وتوجب عموم الاجتماع في موضع الاباحة
لانه لما اطلق له المجالسة مثلا في قوله جالس الفقهاء او المحدثين
مع احد الفريقين ومجالسة احدهما غير معين غير مقصود ثبت العموم
ضرورة وذلك لان الاباحة اطلاق ورفع قيد ومانع وعند ارتفاع
يثبت العموم كما لو اذن لعبده في نوع يصير ماذونا في الانواع لان
الاذن رفع للقيد ولهذا اي لانها توجب عموم الافراد في النفي
وعموم الاجتماع في الاباحة لو حلف لا يتكلم فلانا او فلانا يحنث
اذا كلم احدهما بخلاف الواو فانه ما لم يتكلمهما لا يحنث لانها
للشركة والجمع دون الافراد لان او في حيز النفي يفيد عموم الافراد
واعلم ان تمسك المعتزلة

علی مذہبہم بقولہ تعالیٰ یوم یاتی بعض ایات ربك لاینفع نفسا ایمانہا
لم تکن امنت من قبل او کسبت فی ایمانہا خیرا و وجہ التمسك بہ
معان او فی سیاق النفی یفید العموم فیفید ان عدم النفع للنفس التی
لم یکن منہا الایمان ولا کسب الخیرات لانہ اذا انتفی الایمان انتفی
الکسب فیہ فیکون ذکرہ لغوا فوجب حمل او ھہنا علی التسویۃ بین
النفس التی لم تؤمن قبل ذلك الیوم والتی امنت ولم تکسب خیرا و
الحاصل ان العموم انما یلزم اذا عطف احد الامرین علی الاخر باو ثم
سلط علیہ النفی مثل لم تکن امنت او عملت لا اذا عطف باو نفی امر
علی نفی امر اخر کما تقول لم تکن امنت او لم تکن کسبت وھہنا قد تعذر
الاول للزوم التکرار فتعین الثانی فقولہ او کسبت عطف علی امنت
فی النظم واما فی التحقیق فعطف لم تکن المحذوف فی او کسبت علی لم
تکن امنت ای لم تکن امنت او لم تکن کسبت وما اجاب عنہ القاضی
البیضاوی فی تفسیرہ بانہ مختص بذلك الیوم فھو مخالف للمذھبین
وکذا حمل او علی العموم لما مر من التقیید بل وجہ الدفع ما نقول والله اعلم
بمرادہ ان المراد انہ لاینفع فی ذلك الیوم احداث الایمان لمن یؤمن قبل اصلا

حواشی
متعلقه صفحه
۲۸۰

او من لم يكسب في ايمانها شيئا من الخير وليس هذا الا المنافق الذي

امن ولم يكسب في ايمانه خيرا اذ لو حمل على مرتكب الكبيرة فهو وان ضل

واحبط بارتكابها ما عمل من الخير لكن لا يصدق عليه انه لم يكسب خيرا في

الايمان وانما يصدق هذا على المنافق فيكون في الاية بيان حال

الكافر المجاهر والمنافق ويؤيد هذا ما في المدارك ولو قال الا كلم احدا

الا فلانا او فلانا كان له ان يكلمهما جميعا لان الاستثناء من الحظر

اباحة فكانت كلمة او واقعة في موضع الاباحة فاوجبت عموم

الاجتماع فكان له ان يكلمهما وقد تجعل كلمة او بمعنى حتى اذا وقع

بعدها مضارع منصوب ولم يكن قبلها مضارع منصوب بل فعل ممتد

ليكون كالعام في كل زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعدها

نحو قوله والله لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار فانه ليس المراد

ثبوت احد الفعلين بل ثبوت الاول ممتدا الى غاية وهي دخول الدار الثانية

كما لو قال الا لزمنك حتى تعطيني حقي وللمناسبة بينهما ان واحدا

المذكورين وتعيين كل واحد منهما بالخيار قاطع لاحتمال الاخر كما ان

الوصول الى الغاية قاطع للفعل المغيا حتى لو دخل الدار الاولى يحنث و

لو دخل الدار الاخرى قبل دخول الاولى بر في يمينه وانتهت اليمين

بانتهاء المحلوف عليه وانما تحمل كلمة او على معنى حتى لانه تعذر

العطف لاختلاف الكلامين من اجل نفي في احدهما واثبات في

الاخر وفيه نظر اذ لا امتناع في عطف المثبت على المنفي وبالعكس

حتى لو قال او ادخل بالرفع كان عطفا اما على المنفي نفسه وعليه مع

حرف النفي وكلاهما صحيح محتمل عند النحاة فالمراد بالتعذر عدم

الحسن والغاية صالحة لان يحمل عليها الكلام لان اول الكلام

حظر وتحريم ممتد فيجوز ان يقصد انقطاعه بهذه الغاية ولذلك

المذكور وجب العمل بمجازه واما حتى فللغاية اي للدلالة على ان

ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزء منه او غيره وهذا اذا كان

ما قبلها امرا ممتدا وما بعدها صالحا للانتهاء له وهذا المعنى حقيقة

لا يتجاوز عنه الا بدليل

والاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها عند الاطلاق وهي قد تكون عاطفة
تتبع ما بعدها لما قبلها في الاعراب وقد تكون ابتدائية وفي الجميع معنى الغاية و
في العاطفة يجب ان يكون المعطوف جزءا من المعطوف عليه افضلها او ادونها
وان يكون الحكم مما ينقضي شيئا فشيئا حتى ينتهي الى المعطوف بحسب اعتبار
المتكلم لا بحسب الوجود وهذا اي لان حتى للغاية قال محمد في الزيادات فيمن قال
لرجل عبده حر ان لم اضربك حتى تصيح انه يحنث ان قلع اي امتنع عن الضرب
قبل تحقق الغاية وهو الصياح لان حتى التي للغاية يفيد توقف وجود البر
على وجود الغاية لتحقق امتداد الفعل الى الغاية والضرب يحتمل الامتداد بتجدد
الامثال وصياح المضروب يصلح منتهى له فان المراد بصلاحه للانتهاء ان
يكون الفعل في نفسه مع قطع النظر عن جعله غاية يصلح لانتهاء الصدر
وانقطاعه اليه والصياح بالنسبة الى الضرب كذلك فيكون كلمة حتى
فيه للغاية واستعير للمجازات بمعنى لام كي فيما اذا لم يحتمل الصدر الامتداد
والآخر الانتهاء ويكون الصدر صالحا لان يكون سببا للفعل الذي بعد حتى
حتى يكون حتى بمعنى كي مفيدة للسببية والمجازات لان جزاء الشيء و
مسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من المغيا ومن ههنا يعلم ان

حواشی متعلقہ صفحہ ۲۸۴

حتے فی قولہ تعالے حتی یاتیک الیقین لیست بمعنے کی بل بمعنی الغایۃ
لان ما قبلہا ممتد وما بعدہا صالح للانتہاء الیہ وھی انما تکون بمعنے
کے اذا لم تکن کذلک کما عرفت وھذا احتاج العلماء فی دفع شبہۃ
الملاحدۃ الی القول بان الیقین بمعنے المتیقن بہ اعنی الموۃ ولکن
التحقیق ان الموۃ من معانی الیقین لغۃ کما فی القاموس وبالجملۃ
فمن اجاب عن شبہتہم بان حتے ھھنا بمعنے کی فقد بعد والمطلع
علی شرط استعمالہا فیہ کما فی قولہ ان لم اٰتک غدا حتی تغدّ نی
مع فعبدہ حر حتے اذا اتاہ فلم یغدہ لم یحنث فان حتے ھھنا
للسببیۃ والمجازات لان الاحسان وھو التغدیۃ من المزوّر لا
یصلح منتہی للاتیان ای اتیان الزائر بل ھو سبب لہ ای للاتیان
واعلم ان الامتداد وعدمہ قد یعتبر فی النفی کما فی قولہ تعالے یایھا
الذین امنوا لا تدخلوا بیوتا غیر بیوتکم حتی تستانسوا فانہ جعل
غایۃ لعدم الدخول وقد یعتبر فی نفس الفعل حتے یکون النفی مسلطا
علی الفعل المغیا بالغایۃ کما فی ھذہ الامثلۃ فان الیمین ھھنا للحمل
دون المنع والتعویل علی القرائن ھذا فی الفعلان من فاعلین

فان كان الفعلان الواقعان قبل حتى وبعدها صادرين من فاعل
واحد كقوله ان لم آتك حتى تغدى عندك تعلق البر بهما وحتى
حرف عطف لتعذر الغاية لما مر وتعذر السببية لان فعله
اى الشخص لا يصلح جزاء لفعله اذ المجازاة هى المكافاة ولا معنى
للمكافاة نفسه فحمل على العطف بحرف الفاء لان الغاية يجانس
التعقيب فلو اتى وتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ حصل البر
والا فلا حتى لو لم يأت او اتى وتغدى متراخيا حنث هذا ظاهر
كلامه وكلام فخر الاسلام وذكر فى نسخ الزيادات وشروحها ان
الحكم كذلك ان نوى الفور والاتصال والا فهى للترتيب سواء
كان على التراخى وبدونه حتى لو اتى وتغدى متراخيا حصل البر
وانما يحنث لو لم يحصل منه التغدى بعد الاتيان متصلا او متراخيا
فى جميع العمر ان اطلق الكلام وفى الوقت الذى ذكره ان وقته
واليه اشار الشيخ المحقق بقوله فحمل على العطف بمعنى الفاء او بمعنى
ثم بقى ههنا شئ وهو ان تحقق الجزئية الواجبة فى حتى التى للعطف
مشكل ههنا ومن ذلك اى من باب حروف المعانى حروف الجر

فالباء للالصاق وهذا اي لانها للالصاق وهو يقتضي ملصقا و

ملصقا به قلنا في قوله ان اخبرتني بقدوم فلان فعبدي حر انه يقع

على الصدق فاذا اخبر كاذبا لا يحنث لانه اذا قال ان اخبرتني

بقدوم زيد كان معناه ان الصقت الاخبار بالقدوم او ان اخبرتني

اخبارا ملصقا بالقدوم والصاقه بالقدوم لا يتصور قبل وجوده

لانه فعل حسي فكان شرط الحنث الاخبار بطريق الصدق وعلى

للالزام اي كلمة على وضعت للاستعلاء وهي في قوله علي الف درهم

للالزام لان الدين يستعلي من يلزمه وقد تستعمل تلك الكلمة للشرط

اي تستعمل في معنى مفهوم مشترك وهو كون ما بعدها شرطا لما قبلها قال

الله تعالى وتبارك يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا اي بشرط

عدم الاشراك ولا خفاء في انها صلة للمبايعة يقال بايعناه

على كذا الا انه مؤدي الى معنى الشرط وكونها للشرط بمنزلة الحقيقة

عند الفقهاء لانها في اصل الوضع للالزام والجزاء لازم للشرط

ولذا قال ههنا تستعمل في الشرط وقال فيما بعد وتستعار بمعنى الباء
في المعاوضات المحضة اي الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة
والنكاح بان قال بعتك على الف لان الالصاق الذي هو مدلول
الباء يناسب اللزوم الذي هو مدلول كلمة على اي لما تعذر العمل
بحقيقتها تحمل على ما يليق بالمعاوضات وهو الباء لان العوض في
هذه التصرفات لازم واللزوم يناسب الالصاق ولا يحمل على الشرط
لانها لا يحتمل التعليق بالخطر لما فيه من معنى القمار واعلم ان النكاح
وان لم يكن من المعاوضات المحضة لكن الحق بها من حيث انه
لا يحتمل التعليق بالشرط كالبيع والاجارة واحترز بقوله المحضة
عن المعاوضة التي ليست بمحضة كالطلاق على مال فانها اذا قالت
طلقني ثلثا على الف تحمل على الشرط عنده حتى لو طلقها واحدة لا
يلزمها شيء وعندهما تحمل على معنى الباء ومن للتبعيض عند البعض
من الفقهاء لكثرة الاستعمال فيه ولهذا اي لكونها للتبعيض قال

بو حنيفة رح فيمن قال اعتق من عبيدي من شئت عتقه كان له
ان يعتقهم الا واحدا لاقتضاء من الموصول الشمول ومن الصلة
التبعيض فينقص من الكل واحد ليكون العمل بهما وعندهما له ان
يعتقهم جميعا لان من للتبيين بقرينة من الموصول بخلاف قوله
من شاء اى من العبيد لانه اى المولى وصفه اى بعض العبيد بصفة
عامة وهي من شاء فاسقط اى عموم الصفة الخصوص يعنى التبعيض
الذي هو مدلول كلمة من على ما عرف من ان النكرة الموصوفة
بصفة عامة تعم لا يقال المفعولية صفة كالفاعلية ولهذا يوصف
بها فيقال عمرو المضروب كذا كما يقال زيد الضارب كذا فالموصول
صار موصوفا بالمفعولية ثمه كما صار موصوفا بالفاعلية ههنا
فصار عاما بعموم الصفة لانا نقول حقيقة الصفة معنى قائم
بالموصوف وذلك المعنى انما يقوم بالفاعل لا بالمفعول اذ الضرب
قائم بالضارب لا بالمضروب وانما للمفعول تعلق بذلك
المعنى باعتبار التاثير فلا يؤثر ذلك في العموم وتحقيقه ان فهم
المفعول عند نسبة الفعل الى الفاعل بطريق الضرورة لان التاثير

بالضرب مثلا يقتضي تحقق المضروب في ثبوت صفة المضروبية له
فيكون ثابتا ضرورة والامر الضروري يثبت بقدر الضرورة فلا تعم
على ان المفعول فيما قيل هو العتق فتامل والى لانتهاء الغاية اي
يدخل الى في الغاية التي ينتهي بها صدر الكلام والمراد بالغاية المسافة
استعمالا للجزء في الكل او للمجاورة في المجاور اذ الابتداء والانتهاء
يوجدان فيها لا في الغاية التي هي النهاية وفي للظرفية بين حذفه و
اثباته في ظروف الزمان عند ابي حنيفة وعندهما سواء فقوله
ان صمت الدهر فكذا وقع على الابد حتى كان شرط الحنث صوم جميع
العمر لان الظرف صار بمنزلة المفعول به حيث انتصب بالفعل
فيقتضي الاستيعاب كالمفعول به يقتضي تعلق الفعل بمجموعه

الا بدليل و قوله ان صمت فی الدهر واقع علی صوم ساعۃ حتی لو

نوی الصوم الی اللیل ثم افطر بعد ما شرع فیه حنث لان الظرف قد

یکون اوسع من المظروف و یستعار للمقارنۃ نحو انت طالق فی

دخولک الدار ای مقارنۃ به فلم تطلق قبله و وجه الاستعارۃ ان

بین المظروف والظرف مقارنۃ فتحققت المناسبۃ بین المقارنۃ

والظرفیۃ ومن ذلک ای من حروف المعانی حروف الشرط ای کلماته

وتسمیتها حروفا باعتبار ان ان اصل فیها وهی حرف کما قال و

حرف ان هو الاصل فی هذا الباب ای فی باب الشرط لانه اختص

بخلاف غیره فانه یستعمل فی معان اخر ایضا واذا یصلح للوقت والشرط

علی السواء فهو مشترک بینهما هذا عند الکوفیین ومعنی الشرط

تعلیق حصول مضمون جملۃ بحصول مضمون جملۃ اخری فقط

ای من غیر ارتباط ظرفیۃ ونحوها کعموم الاوقات والاحوال

ومعنی الوقت فی اذا انها تستعمل فی وقت حصول مضمون

ما اضیفت الیه فلا یکون الفعل مجزوما به واذا

استعمل للشرط یکون الفعل مجزوما به ولم یتوقف فیه

معنى الوقت عندهم وهو قول ابي ح وعند البصريين وهو قولهما هـ

اى كلمة اذا للوقت اى حقيقة في الظرف يضاف الى جملة فعلية في معنى

الاستقبال واعلم انها تستعمل لمجرد الظرفية من غير اعتبار شرط وتعليق

ويجازى بها اى تستعمل استعمال كلمة المجازات من غير سقوط الوقت

اى معنى الظرفية عنها فانها مثل متى فانها اى كلمة متى للوقت لا

يسقط معنى الظرفية والوقت عنها بحال والمجازاة بها اى بكلمة متى

لازمة في غير موضع الاستفهام والمجازاة باذا غير لازمة بل هي

المجازاة في حيز الجواز فاذا ومع ذلك لم يسقط معنى الوقت عن متى في

المجازات فاولى ان لا يسقط عن اذا فاذا قال لامرأته اذا لم اطلقك فانت

طالق لا يقع الطلاق عندهما كما اذا قال ان لم اطلقك فانت طالق وقالا لا

يقع او لما فرغ من اليمين كما اذا قال متى لم اطلقك فانت طالق وهذا اذا لم ينو

شيئا واما اذا نوى الوقت والشرط المحض فهو على ما نوى اتفاقا ومن

وما وكلما يدخل في هذا الباب اى باب الشرط وفي كلمة كل معنى الشرط

ايضا من حيث ان الاسم الذي يتعقبها اى كلمة كل اى ما اضيف اليه

كل يوصف بفعل لا محالة ليتم الكلام اى اذا اريد منه معنى الشرط

يؤتى بفعل بعد ذلك الاسم لان الاسم لا يصلح للشرط لانه لا بد للشرط من ان يكون مترددا وذلك في الافعال دون الاسماء فاذا وجد بعده فعل وصف هو به صار بذلك صالحا لها

وهي اى كلمة كل يوجب الاحاطة على سبيل الافراد بكسر الهمزة

ومعنى الافراد ان يعتبر كل مسمى بانفراده كان ليس معه غيره والاحاطة تستفاد من كل والافراد يستفاد من المضاف اليه فمعنى الافراد ان يعتبر كل مسمى بانفراده في ثبوت الجزاء له كانه هو وحده وليس معه غيره هذا ما تيسر لي من تلخيص القواعد وجمع الفوائد والزوائد والله اعلم بالصواب

تمت

قطعه تاريخ طبع از فقير محمد عبد الله عفى عنه و الديه كاتب اين كتاب ساكن قريه كوث وارث از مضافات ...

بشنويد اى طالبان اين مژده جانبخش را	كز عنايات خدا مامول گشته حصول
اندرين ايام شد مطبوع دلها اين كتاب	اعنى اين شرح حسامى در فن علم اصول
از فيوض تاجر نامى و با خلق نكوست	كه چنين منت نهاده بر سر جمله فحول
داد فرمان بهر تحريرش چو با اين بنده	كردمش تحرير و تصحيحش پى هر ذى عقول
چون بصد خوبى و زيبائى شده مطبوع خلق	دوستان گشتند از من سال طبعش را سئول
گفت طرفه بهر تاريخش ز روئى جد و جهد	مولوى يعقوب در بحث اصول آمد قبول

١٣١٠هـ

٢٩٥